ZNAK

MIESIĘCZNIK

91

KRAKÓW

Rok XIV STYCZEŃ (1) 1962

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
miesięcznie	zł 12.—	miesięcznie	zł 16.80
kwartalnie	„ 36.—	kwartalnie	„ 50.40
półrocznie	„ 72.—	półrocznie	„ 100.80
rocznie	„ 144.—	rocznie	„ 201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-9-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — od Nru 36 począwszy — nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków**: Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź**: Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań**: Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa**: Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław**: Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 21. XII. 1961 — Druk ukończono w lutym 1962
Format A-5 — Papier druk. mat. kl. V 61×86 60 g — Ark. druk. 10,5
Zam. nr 447 21. XII. 1961 — Nakład 7.000+350 egz. — N-29

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK ROK XIV Nr 91 (1)
MIESIĘCZNIK Styczeń 1962 KRAKÓW

JERZY KŁOCZOWSKI

CHRZEŚCIJAŃSTWO CZASÓW KAROLIŃSKICH

Na ogół zbyt łatwo skłonni jesteśmy do traktowania społeczności katolickich w historii w kategoriach niezmiennych. Aktualnie istniejące zwyczaje, organizacja, prawo i tak dalej, wydają się nie ulegać zmianom, prawie że od początków chrześcijaństwa. Istotnie akcentowanie wierności dla doktryny i własnej tradycji stanowi cechę niezmiernie uderzającą każdego, kto w jakikolwiek sposób styka się bliżej z Kościołem katolickim. Niemniej społeczność katolicka, jak każda inna społeczność ludzka, żyje na ziemi w określonym czasie i przestrzeni i ma wobec tego swą własną historię i geografię. Co więcej, katolicy, podobnie jak i wyznawcy innych religii, są ludźmi żywymi, zaangażowanymi w wielką liczbę spraw swoich czasów, oraz patrzącymi, przeżywającymi i praktykującymi swą religię zawsze w pewien sposób przez pryzmat doświadczeń zarówno osobistych, jak i różnych grup, środowisk i społeczności, do których przynależą. W czasach obecnych jesteśmy świadkami wyraźnego wzrostu zainteresowań zagadnieniem, rzec można, katolicyzmu względnie chrześcijaństwa historycznego, to znaczy takiego, jakie było w rzeczywistości realizowane i przeżywane na ziemi w różnych czasach, miejscach i grupach. Badania prowadzone są przez długi szereg dyscyplin religioznawczych: psychologię, fenomenologię, socjologię, historię. W zestawieniu z jakże często łatwymi uogólnieniami i wyjaśnieniami zjawisk religijnych, dokonywanymi w XIX i początkach XX wieku, przeważa dziś zdecydowanie postawa ostrożnej obserwacji, świadoma

ogromnych trudności badawczych i mimo wszystko ograniczonych możliwości poznawczych. Impulsy w kierunku badania indywidualnych i społecznych zjawisk religijnych wychodzą z różnych stron, naukowych, jak i praktycznych, życiowych. Zaczynają się między innymi mnożyć głosy teologów, zajmujących się Kościołem, eklezjologów, postulujących opracowywanie Kościoła także i w aspekcie historyczno-socjologicznym, a nie wyłącznie teologicznym. Historia Kościoła, traktowana tradycyjnie jako w wielkiej mierze historia instytucji kościelnych, staje się dziś coraz bardziej historią społeczności chrześcijańskich i ich religijnego życia. Socjologia współczesnych społeczeństw katolickich postępuje szybko naprzód. Uzyskanie pełnej statystyki i geografii praktyk religijnych katolików w Europie i na świecie jest już kwestią wcale niedalekiej przyszłości. Daleko jest jednak jeszcze do pełniejszego wykorzystania możliwości badawczych nauki, chociażby w jej dzisiejszym stadium rozwoju. Mimo to zaczynają zarysowywać się wyniki niezmiernie interesujące i zasługujące z wielu względów na szerszą popularyzację.

W artykule obecnym pragnę przedstawić w największym skrócie, w oparciu o najnowsze badania naukowe, kapitalne zagadnienie uformowania się we wczesnym średniowieczu zachodnio-europejskim swoistego typu społeczności i kultury chrześcijańskiej. Krystalizuje się ona i nabiera wyraźnych kształtów w czasach dynastii karolińskiej, zwłaszcza w drugiej połowie VIII i pierwszej IX wieku. Rządy Karola Wielkiego (768—814) i odnowienie cesarstwa rzymskiego w 800 roku słusznie symbolizują po dziś dzień wielki wysiłek konsolidacji i organizacji zachodniego chrześcijaństwa na nowych podstawach. Przyzwyczajeni jednak jesteśmy tradycyjnie do traktowania tego wysiłku zbyt wyłącznie w kategoriach państwa karolińskiego i poczynań polityczno-militarnych jego władcy. Tymczasem zakres zmian, które uwidoczniły się w epoce karolińskiej i wchodziły w zakres reformy karolińskiej, jest o wiele większy. Między innymi pierwszorzędne znaczenie w całokształcie zmian odegrały nierozerwalnie z nimi związane i interesujące nas obecnie sprawy religii i życia religijnego.

Stulecia wczesnego średniowiecza przynoszą w krajach zachodnio-europejskich zasadniczą zmianę w strukturze społecznej i gospodarczej. Upada powoli życie miejskie i wielki handel. Punkt ciężkości życia społeczno-gospodarczego przesuwa się wyraźnie na rolnictwo. W rolniczych społecznościach wzrasta rola możnych właścicieli domen, poddających swemu zwierzchnictwu coraz większą liczbę ludzi. Jednocześnie z agraryzacją następuje powolny upadek szkolnictwa i kultury umysłowej. Znajomość czytania i pisania

ogranicza się do coraz węższych grup ludzi. W VIII wieku na Zachodzie będą to już prawie wyłącznie księża: nie mogą wszak spełniać swych funkcji bez umiejętności odczytywania tekstów koniecznych w liturgii. Wszystkie te zmiany odbijają się w sposób niezmiernie doniosły na chrześcijaństwie. W starożytności bazę społeczną chrześcijaństwa stanowiły przede wszystkim, choć nie wyłącznie, miasta. Tu skupiały się gminy chrześcijańskie z własnymi biskupami na czele. W ślad za zanikaniem życia miejskiego idzie zmiana w bazie społecznej: staje się ona coraz bardziej i coraz wyłączniej wiejską, rolniczą. Penetracja chrześcijaństwa wśród mieszkańców wsi zaczęła się oczywiście jeszcze w czasach rzymskich. Szczególnie silną była ona na Wschodzie Imperium, w takim Egipcie na przykład, gdzie wyrazem jej stał się między innymi już w IV i V stuleciu masowy, obejmujący tysiące chłopów ruch monastyczny. Na Zachodzie zasadniczy przełom w chrystianizacji mieszkańców wsi dokonał się już w państwach utworzonych przez germańskich najeźdźców. Szczególne znaczenie wśród tych państw zyskali Frankowie, którzy od schyłku V do połowy VI wieku zajęli całe terytorium starożytnej Galii. Przyjąwszy w początkach VI wieku katolicyzm, Frankowie zlali się bardzo szybko z miejscową ludnością. W przeciwieństwie do większości Germanów, wyznających arianizm, co utrudniało im znacznie zbliżenie z katolicką ludnością podbitych krajów, Frankowie stworzyli państwo przy czynnej pomocy i sympatii katolickiej ludności. Od samych więc początków państwo Franków związane jest z Kościołem katolickim, udzielając mu pełnego poparcia oraz wykorzystując go dla własnych celów. W państwie tym chrześcijaństwo staje się zjawiskiem masowym. Już od IV—V wieku zaczęto tworzyć w Galii rzymskiej pierwsze parafie wiejskie w miejscach najbardziej oddalonych od katedr biskupich. Ale właściwa sieć parafii wiejskich, znak najlepszy ogarnięcia danego obszaru przez chrześcijaństwo, jest dziełem epoki późniejszej, frankońskiej, dziełem stuleci VI—VIII. Setki i tysiące kościołów wznoszą głównie wielcy właściciele ziemscy, osiadli teraz na wsi, a nie — jak w starożytności — w miastach. Gorliwi biskupi przeprowadzają intensywną akcję niszczenia pozostałości pogańskich i chrystianizowania starych obyczajów. Miejsca pielgrzymek pogańskich stają się odtąd miejscami kultu chrześcijańskiego. W odkopywanych z tych czasów grobach ludzi widać prawie zupełny zanik elementów pogańskich na rzecz zwyczajów i symboli chrześcijańskich. Linia postępowania Kościoła, przeprowadzającego masową chrystianizację w tych wiekach, zarysowuje się wcale jasno: zachować co się da, z tego, co istniało dotąd w życiu społecznym

i religijnym, i dążyć do nadania zwyczajom i rzeczom nowego, chrześcijańskiego sensu i celu. Instrukcje papieża Grzegorza Wielkiego dla misjonarzy działających w początkach VII wieku wśród anglosasów wyrażają tę postawę w sposób szczególnie dobitny. Sukces misji chrześcijańskich był ogromny. Ogół ludności w państwie Franków i innych państwach przyjmuje w zasadzie chrześcijaństwo i ujęty zostaje w ramy organizacyjne chrześcijaństwa. Taka Francja staje się odtąd, jak określano, „federacją parafii", i to aż gdzieś do czasów Wielkiej Rewolucji. Jednocześnie jednak rodzi się kapitalne pytanie: jak wyglądało w tym „masowym chrześcijaństwie" jego rozumienie i praktykowanie przez ludzi? Jakie zaszły różnice w zestawieniu z dawniejszym typem chrześcijaństwa gmin? Co wniosły ze sobą masy ludności wiejskiej ze swym starym bagażem tradycji, wierzeń, obyczajów, ze swą specyficzną mentalnością i kulturą rolników, ludzi ciężko pracujących w powolnym rytmie natury, od której czują się uzależnieni. Jakie skutki przyniosło dla chrześcijaństwa obniżenie ogólnej kultury umysłowej i powszechny analfabetyzm?

Pytania te prowadzą nas wprost ku wysuniętemu wyżej zagadnieniu typu, charakteru chrześcijaństwa wczesnośredniowiecznego, skrystalizowanemu w czasach karolińskich. Zacznijmy od kilku najbardziej rzucających się w oczy, trwałych i niezmiernie ważnych zmian, jakie wystąpiły w tym wiejskim katolicyzmie wczesnego średniowiecza w zestawieniu z poprzednim typem katolicyzmu gmin miejskich. Uderza więc jaskrawo zejście na dalszy plan doktrynalnych i duchowych oraz osobistych aspektów religii. Wysuwają się natomiast wszelkiego rodzaju nakazy i zakazy, rozbudowywane i precyzowane między innymi na licznych (zwłaszcza w VI wieku) synodach. Świeżo pozyskani adepci chrześcijaństwa potrzebują widać w ówczesnych warunkach kulturalnych przede wszystkim wskazań co do swego postępowania. Znaczenia nabierają przykazania kościelne, według wyrażenia kompetentnego historyka „lepiej przestrzegane aniżeli przykazania Boskie". W miejsce teologii wysuwa się raczej prawo, ustawodawstwo wszelkiego rodzaju, zmierzające do możliwie dokładnego instruowania, a następnie kontrolowania postępowania ludzi. Przy kontroli władza kościelna coraz chętniej odwołuje się i sprzymierza ze świecką. Oto na przykład król Franków nakłada na poddanych obowiązek świętowania w niedzielę pod karą pieniężną względnie karą chłosty. Zasadniczej zmianie ulega pozycja kapłanów, kleru. Następuje mianowicie klerykalizacja społeczności katolickiej w sensie przerzucenia na kler całego ciężaru prowadzenia i pouczania masy biernych ludzi, mało zdolnych do prowadzenia własnego,

świadomego życia duchowego. Zaczyna się długa epoka, w której słowo laik oznaczać będzie człowieka nieoświeconego, analfabetę, podczas gdy *clericus* to ten, który choć trochę liznąć musiał alfabetu. Wielki wysiłek Kościoła zmierzać będzie w kierunku wyrwania ogółu kleru z atmosfery zbarbaryzowanego, mało moralnego życia. Na długie wieki sprawa należytego doboru i przygotowania umysłowo-duchowego oraz godnego życia księży stanie się sprawą kluczową dla licznych synodów, ustawodawstwa kanonicznego, wysiłków reformatorskich. Z reguły zresztą osiągano rezultaty mierne, nie zadowalające, a przede wszystkim może mało trwałe. Kler, zwłaszcza zaś kler parafialny rozrzucony po wsiach, uzależniony jest w wielkim stopniu od wielkich właścicieli. Ci, zwłaszcza we wczesnym średniowieczu, traktują kościoły parafialne po prostu jako swoją własność wyznaczając na plebanów ludzi wedle swej woli, najczęściej spośród własnych poddanych. Między grupami elitarnymi kleru, skupionymi najczęściej w starych centrach kulturalnych, przy katedrach, a masami księży wiejskich istniały oczywiście olbrzymie różnice kulturalne i ekonomiczne. Mimo to jednak można śmiało mówić o formującym się stanie, swego rodzaju kaście kapłańskiej, wyróżniającej się spośród ogółu ludności zobowiązaniami do zachowania celibatu, stroju, tonsury, a dalej specyficznym, choć niewątpliwie różnie uświadamianym poczuciem swej odrębności, swoistym *esprit de corps*.

Doniosłe zmiany zachodzą w świecie mnichów, a więc chrześcijan, którzy drogą szczególnie świadomego wysiłku ascetycznego i w specjalnych warunkach życiowych iść mieli ku wskazanym przez Chrystusa celom doskonałości. Nie tu miejsce na rozważanie początków monastycyzmu ani jego form masowych, jakie już w IV—V wieku przybierać zaczął na Wschodzie. Na Zachodzie w tym okresie czasu mnisi stanowili przede wszystkim względnie małe grupy, żyjące w braterskich wspólnotach w atmosferze modlitwy, pracy, ubóstwa. Spośród najgłośniejszych prób życia tego rodzaju przytoczmy wspólnotę przyjacielską, zorganizowaną przez świętego Augustyna po nawróceniu i opisaną przez niego samego w *Wyznaniach*, czy też osiedle Marmoutier pod Tours, gdzie wokół św. Marcina skupiła się grupa jego duchownych i świeckich towarzyszy, mieszkających w kilkudziesięciu drewnianych chatach wokół kaplicy świętych Piotra i Pawła. Natomiast od VI wieku monastycyzm zachodni zaczyna w coraz większym stopniu nabierać cech zjawiska masowego. Szczególnie dobrze daje się to zaobserwować na obszarze Galii. Od początku VI wieku rośnie tam gwałtownie

liczba fundacji klasztornych, zarazem zaś wiele danych wskazuje na wzrost liczby mnichów w klasztorach. Wielorakie są przyczyny tego zjawiska, wśród nich jednak zasadnicze znaczenie zdaje się odgrywać zmiana pozycji klasztoru w społeczeństwie. W państwie Franków, bazującym na katolicyzmie, klasztory są hojnie obdarowywane i wyposażane przez władców, a następnie przez możnych. Rychło też z ośrodków biednych, nie nęcących nawet germańskich zdobywców, zamieniają się one w siedziby uprzywilejowane, bogate, chronione autorytetem władzy. Ślub indywidualnego ubóstwa zmieniał się w tych warunkach niezwykle łatwo w uprawnienie do udziału we wspólnej fortunie. Życie w klasztorach tego rodzaju niejednokrotnie kontrastowało z życiem mas ludności, i to tym silniej, im więcej szerzyła się we wczesnym średniowieczu anarchia i opresja w najprzeróżniejszych formach. Warunki ściągały ku klasztorom masy ludzi nie mających często prawdziwego powołania. Oczywiście, znajdziemy w klasztorach wczesnośredniowiecznych znacznie więcej autentycznego życia religijnego i rzetelnej kultury umysłowej niż w innych środowiskach. Nie przeszkadza to, że w ówczesnych warunkach i sytuacji klasztory stają się centrami, rzecz można, arystokratycznymi, wyodrębnionymi z ogółu ludności, bardzo innymi od klasztorów Augustyna czy Marcina z Tours.

Religijność, życie i praktyki religijne najszerszych kół ludności na Zachodzie są bardzo trudno uchwytne. Wiele danych wskazuje jednak na to, że chrześcijaństwo masowe nabrało sporo cech wspólnych wszystkim prawie społecznościom rolniczym. Tak więc moment zrytualizowanego, ujętego w stałe formuły i zwyczaje kultu religijnego wysuwa się zdecydowanie na plan pierwszy. W oczach prostych ludzi praktykowanie chrześcijaństwa zdaje się utożsamiać z wykonywaniem szeregu określonych, widzialnych i wymierzalnych obowiązków, jak święcenie niedziel i świąt, wielkanocna Komunia, uczestnictwo w niedzielnej Mszy, posty. Msza powszechnie przestaje być łączona z Komunią. Życie eucharystyczne niezmiernie słabnie. Istnieją ślady zatracenia w odczuciu i rozumieniu chrześcijan miejsca i znaczenia Mszy w całokształcie ich religijnego życia. Natomiast rośnie stale przekonanie o ważności powtarzania widzialnych gestów i formuł. Im jest ich więcej i im częściej się je powtarza, tym są lepsze i skuteczniejsze. Niezmiernie rozrasta się upodobanie w cudownościach wszelkiego rodzaju, znak najlepszy odejścia od teologii i chrześcijańskiej nadprzyrodzoności. Ile było w tych społecznościach pozostałości pogańskich, odwiecznych elementów magicznych, wierzeń, obyczajów, rytów? Niewątpliwie dużo, choć nie ma spo-

sobu na bardziej precyzyjne przedstawienie zagadnienia. Historycy zgodnie podkreślają, iż trzeba było setek lat, by istotnie przybliżyć chrześcijaństwo całej ludności wiejskiej, choć i długo potem trwać będzie opinia o silnie zabobonnym charakterze chłopskiej religijności. Przypomnijmy w tym miejscu podjętą znowu w naszych czasach tezę wybitnego uczonego z początków XX w., socjologa religii Maxa Webera, iż chrześcijaństwo jest religią *par exellence* związaną ze strukturami społecznymi miejskimi. Zdaniem Webera rozpowszechniony pogląd o bliskiej łączności chrześcijaństwa z życiem wiejskim, rolnictwem — nie ma uzasadnienia i jest wymysłem stosunkowo świeżej daty. Sprawa jest niezmiernie skomplikowana i ważna. Nie tu miejsce na wchodzenie w dyskusję naukową z nią związaną. Poprzestańmy jedynie na zasygnalizowanu jej istnienia chociażby dla podważenia jednostronnego mniemania, silniejszego bodajże u nas niż gdzie indziej, o szczególnym związku katolicyzmu ze wsią i wiejską kulturą.

Dla zrozumienia ewolucji społeczno-religijnej chrześcijaństwa na zachodzie Europy we wczesnym średniowieczu nie wystarczy uświadomienie sobie procesów agraryzacyjnych i przemian w strukturze społecznej. Duże znaczenie ma także ewolucja stosunków politycznych, rozbicie i anarchia na tym polu, ustawiczne walki wewnętrzne i zewnętrzne. Są to wydarzenia dobrze znane z każdego podręcznika historii powszechnej. Ekspansja Arabów odsłania jaskrawo słabość Zachodu. Podboje afrykańskie, hiszpańskie i włoskie Justyniana związały w niezbyt silnym stopniu te prowincje z morskim cesarstwem wschodnim, którego życie koncentruje się coraz bardziej w stołecznym, ogromnym Konstantynopolu. Wydaje się nawet, że przyczyniły się one wydatnie do znacznego osłabienia sił Zachodu. W drugiej połowie VII i początkach VIII wieku bizantyńska Afryka oraz bizantyńsko-wizygocka Hiszpania stają się w każdym razie bardzo łatwym łupem arabskich najeźdźców. Co więcej, Arabowie przedzierają się przez Pireneje i spadają na rozbite wewnętrznie, pełne anarchii państwo Franków, rządzone przez niedołężną, bezsilną dynastię Merowingów. Warto przypomnieć w krótkości sytuację panującą w tym czasie w krajach zachodniego chrześcijaństwa. Italia, rozbita i niszczona walkami Longobardów, z częściami kraju pozostającymi mniej lub więcej formalnie pod władzą Konstantynopola. Na wyspach brytyjskich z jednej strony szereg świeżo nawróconych państewek anglosaskich, z drugiej wrogo do nich ustosunkowane plemiona celtyckie. Nawracani od IV—V wieku, Celtowie wytwarzają niezmiennie interesującą, specyficzną kul-

turę chrześcijańską, przede wszystkim swoisty monastycyzm. Politycznie i organizacyjnie są jednak rozbici, a odrębność ich obyczajów chrześcijańskich powoduje niemało zatargów z chrześcijanami innych krajów, zwłaszcza zaś z Anglosasami, wrogami naturalnymi, którzy przyjęli chrześcijaństwo wprost z Rzymu i trzymają się ściśle tamtejszych zwyczajów. Trwa w VII—VIII wieku powolna praca misyjna wśród Germanów, ale dopiero przed połową VIII stulecia przyniesie ona przełomowe wyniki, głównie w związku z działalnością świętego Bonifacego i jego ekipy. W sumie Europa zachodnia przedstawia w momencie marszu zwycięskich Arabów przez Pireneje obraz rozbicia i głębokiej regresji ekonomicznej i kulturalnej. Mimo to znajdą się w niej siły żywotne. W Italii coraz poważniejszą siłą staje się we wczesnym średniowieczu papiestwo. Cesarz jest daleki, natomiast na miejscu, w kraju, papież w pierwszym rzędzie reprezentuje w oczach ludności prestiż głównego obrońcy i opiekuna. Uwidaczniało się to dobitnie w czasach sprawowania rządów na Stolicy Piotrowej przez Grzegorza Wielkiego (596—604), nieprzeciętnego inicjatora i organizatora życia kościelnego oraz publicznego. Innego rodzaju siłę reprezentuje najściślej związany z Rzymem monastycyzm benedyktyński w krajach anglosaskich. Święty Benedykt z Nursji zrealizował w pierwszej połowie VI wieku na Monte Cassino i ujął w formę pisanej reguły formułę życia mniszego, która w szczególny sposób odpowiadać miała potrzebom nadchodzącej epoki. Grzegorz Wielki poparł z energią benedyktynów. On też zlecił im misję nawrócenia Anglosasów. Mnisi nie tylko dokonali tego dzieła, ale zyskali w szybkim czasie wyjątkowo silne poparcie wśród świeżo pozyskanych chrześcijan i stanowili trzon ideowo-religijny i organizacyjny kraju. Znamienną cechą licznych klasztorów anglosaskich była w ciągu kilku generacji VII i VIII wieku z jednej strony żarliwość religijno-misyjna, z drugiej — nacisk na kulturę umysłową, rozwijanie szkół, dbałość o rękopisy, biblioteki. Benedyktyni anglosascy stanowili w Zachodniej Europie VIII w. dużą siłę religijno-kulturalną. Ich też dziełem było w decydującej mierze nawrócenie Niemiec. Święty Bonifacy, apostoł Niemiec i benedyktyn anglosaski, był zarazem jednym z najbardziej wykształconych ludzi ówczesnych. Przed wyjazdem do Niemiec w wieku ok. 40 lat uczył w Anglii przez wiele lat łaciny, napisał szereg wierszy i podręcznik gramatyki.

W największym z państw zachodnich, w państwie Franków, wyrasta w VIII w. nowa siła oparta o najpotężniejszą warstwę społeczną kraju, wielką arystokrację, zwłaszcza zaś arystokrację

wschodnich, nadreńskich połaci państwa, Austrazji. Jeden z najważniejszych rodów tej arystokracji, Karolingowie, zdobywa poprzez urząd majordcma władzę w państwie. Majordcm Karol, zwany później Młotem, rozbija w 732 roku w okolicach Poitiers większy oddział arabski, co jedna mu rychło sławę obrońcy chrześcijaństwa. Karol wzmacnia organizację wewnętrzną państwa frankońskiego i wspiera jednocześnie akcję misyjną wśród Germanów, między innymi i wysiłki Bonifacego. Ogromne znaczenie miało zarysowujące się tą drogą zbliżenie trzech różnych, ale ważnych sił: Karolingów, papiestwa i mnichów anglosaskich. Ci ostatni, w osobie Bonifacego, grają istotną rolę pośredników. Cieszą się bowiem pełnym zaufaniem i poparciem zarówno papieży, jak Karola Młota i jego synów. Sojusz papiestwa z Karolingami przypieczętowuje w pięćdziesiątych latach VIII w. utworzenie przy poparciu Franków państwa kościelnego, które stanowić ma bazę niezależności papiestwa, oraz uroczysta koronacja syna Młota, Pepina, na króla Franków.

Sprzymierzone siły chrześcijaństwa zachodniego podejmują ogrcmny, wielostronny wysiłek jego skonsolidowania i zarazem zreformowania. Mamy w pełni prawo mówić o karolińskiej reformie kościelnej. Nazwę swą bierze ona od dynastii Karolingów, poczuwającej się do odpowiedzialności za całokształt spraw społeczności zachodnio-chrześcijańskiej. Nie można jednak zrozumieć reformy i wysiłku karolińskiego bez uwzględnienia najściślejszego sojuszu i współpracy, łączącej wymienione wyżej dynamiczne siły ówczesne. Historycy wiele dyskutowali i dyskutują nad ustaleniem istotnej roli i znaczenia poszczególnych władców karolińskich, zwłaszcza Pepina (751—768), Karola Wielkiego (768—814) i Ludwika Pobożnego (814—840). Niewątpliwie znaczenie ich, zwłaszcza wielkiego Karola, było wyjątkowo poważne, choć musi być brane jak najbardziej w kontekście istniejących struktur, sił, możliwości, a także z uwzględnieniem owej współpracy, zgodnego współdziałania wielu sił nad realizacją jednego programu. Właśnie jedność programu, brak głębszych różnic czy odmiennych programów stanowi niezmiernie charakterystyczną cechę wysiłków czasów karolińskich. Zapewne, program ten ulega zmianom w czasie, ujęciu i realizacji różnych osób i środowisk, różnie mógł być (i był) interpretowany. Inną pozycję zajmował w stosunku do niego i całej rzeczywistości Karol Wielki, twardy i bezwzględny w postępowaniu, niezależnie od rad najbliższych nawet osób, inną zaś jego syn Ludwik, umysł subtelniejszy i wrażliwszy, ale też o ile bardziej chwiejny i niepewny w postępowaniu. Podobnie można znaleźć różnicę w postawach doradców władców względnie papieży.

Mimo to wszystko łatwo wydobyć wielkie linie programu i praktyki karolińskiej, wyrosłe przede wszystkim właśnie w atmosferze współdziałania, współpracy środowisk kościelnych i Karolingów wraz ze stojącymi za nimi siłami. Znamienną cechą tego programu jest jego religijność, jego — rzec można — kościelność. Nie ma mowy o jakimś rozdziale spraw świeckich i kościelno-religijnych. Władca podejmuje jednocześnie reformę państwa i Kościoła i traktuje obie równorzędnie. Uważa się też za całkowicie uprawnionego do ingerowania w najdrobniejsze nawet sprawy natury religijnej i kościelnej. Ustawy karolińskie dotyczą równie dobrze spraw religijnych, organizacji kościelnej, jak i innych. Ważne jest to nie tylko dlatego, że sprawy religijne i kościelne mają tak istotne znaczenie dla państwa, ale i dlatego, że władca odpowiedzialny jest za życie religijne poddanych. Kapitalne znaczenie ma tu zrozumienie koronacji i pozycji króla. Już przed Karolingami zaczęła się przyjmować koncepcja sakralna władzy królewskiej. Dopiero jednak koronacja Pepina, polegająca, zgodnie ze starotestamentowym rytem, na namaszczeniu olejami św., nadaje królowi znamiona osoby owianej mistycznym, Bożym wyborem i posiadającej specjalny sakrament. Jest więc koronacja rzeczą kościelną i nadaje królowi miejsce także i w kościelnej hierarchii. Król, żyjący w otoczeniu duchownych, winien być osobiście jak najbardziej religijny i pobożny. Ma obowiązek opiekowania się Kościołem, nad którym sprawuje protekcję. W rozumieniu i symbolice władzy królewskiej za Karolingów odgrywają rolę reminiscencje zarówno z czasów chrześcijańskiego Cesarstwa późnostarożytnego i bizantyńskiego, jak i królestwa starotestamentowego Żydów, znanego z biblijnych opisów. Podobnie do króla starotestamentowych Izraelitów król chrześcijański ma prowadzić swój lud chrześcijański drogą wskazaną mu przez Boga. Karol Wielki w swych kapitularzach nie rozróżnia wcale ludzi ochrzczonych i swoich poddanych, utożsamiając obie kategorie. Chrzest staje się w tych warukach nie tylko sakramentem dającym wstęp do Kościoła, ale i drogą pozyskania prawa obywatelstwa w społeczności chrześcijańskiej ziemskiej. W istocie rzeczy pojęcie takiej społeczności precyzuje się ostatecznie w IX wieku, w przeciwstawieniu do społeczności innych, mahometańskiej i pogańskiej. Władcy chrześcijańscy uważają się za uprawnionych do prowadzenia wojny świętej, krucjaty, dla celów słusznych, chrześcijańskich. Wojny Karola z Saracenami, poganami czy wrogami papiestwa mają charakter takich świętych wojen i dokonywują się w oprawie liturgicznych obrzędów i modlitw. Przymusowe nawracanie

i chrzest Sasów w oczach Karola to zarówno rozszerzanie chrześcijaństwa, jak i nadawanie podbitym praw obywatelskich. W rządach wewnętrznych przyświeca Karolingom idea realizacji na ziemi Państwa Bożego. Biograf Karola Wielkiego wspomina, iż księga św. Augustyna *O Państwie Bożym* stanowiła ulubioną lekturę cesarza. W subtelnych rozważaniach Augustyn podnosi, iż granica między Państwem Bożym a państwem ziemskim szatana przebiega w ostatecznych konsekwencjach we wnętrzu każdego człowieka. Ale epoka karolińska utożsamiła niejako państwo Boże z chrześcijaństwem ziemskim, z ludem wybranym, świętym.

Olbrzymi wysiłek organizacyjny Karolingów, prowadzony z wielką wytrwałością i konsekwencją przez szereg dziesięcioleci, zmierzał do zaprowadzenia drogą odgórną jednolitego porządku na całym obszarze podległym ich władzy. Podstawą tego porządku mają być teksty i prawa pisane. Realizacja domaga się kontroli, na którą położony został bardzo duży nacisk. W zakresie spraw kościelnych podwaliny do działalności reformatorskiej Karolingów stworzyła działalność św. Bonifacego. On to w najściślejszym związku z Karolingami i papiestwem podjął w czterdziestych latach VIII w. energiczną akcję naprawy Kościoła w Galii, znajdującego się w stanie bardzo daleko idącego rozprzężenia. W czasach Karola i Ludwika reforma objęła najbardziej szeroki wachlarz spraw organizacyjnych i porządkowych. Duży nacisk kładł już Bonifacy na uporządkowanie biskupstw, podniesienie znaczenia i władzy biskupów oraz uporządkowanie życia kleru skupionego przy katedrze. Ostatecznym rezultatem doświadczeń karolińskich w tym ostatnim punkcie była tak zwana reguła akwizgrańska, obszerny tekst regulujący szczegółowo całokształt życia grup księży i ogłoszony w 816 roku na synodzie w Akwizgranie. Na rządy Karola Wielkiego przypada definitywne ustalenie się w Galii systemu parafialnego, któremu kapitularze władcy poświęcają wcale niemało miejsca. Mnichom, żyjącym według najróżnorodniejszych reguł, Karolingowie systematycznie narzucają regułę św. Benedykta. Przestrzeganie tej reguły wraz z jej interpretacją i uzupełnieniem dokonanym przez Benedykta z Aniane, wybitnego reformatora życia mniszego w tych czasach, nakazane zostało ostatecznie statutem akwizgrańskim 817 roku.

Reformatorzy doby karolińskiej usiłują nawiązać w swych poczynaniach w jak największej mierze do czasów starożytnego chrześcijaństwa. Także i do samych jego pierwocin, określanych jako czasy życia apostolskiego, znanego z Akt apostolskich. Istnieje niemało różnorodnych dowodów tej chęci nawrotu do tradycji. W sumie składają się one na nazwę renesansu karolińskiego,

jaką nadajemy dziś w nauce zajmującej nas epoce. W sensie szerszym obejmuje on szeroką skalę zjawisk świadczących o sile i niewątpliwej potrzebie nawiązywania do źródeł. Sam Karol Wielki chce na przykład oprzeć się na najlepszych, najpewniejszych i najstarszych źródłach w danej kwesti i nawiązywać do nich w swej działalności. Stąd sprowadza np. z Rzymu kolekcję prawa kanonicznego i opiera się na niej zarzucając własne tradycje i teksty frankońskie. Podobnie troszczy się specjalnie o sprowadzenie autentycznego tekstu reguły św. Benedykta z Monte Cassino, dalej rzymskich tekstów liturgicznych, które rychło wyprą dawne zwyczaje galijskie. Pełna odnowa życia kościelnego w nawiązaniu do tradycji zapisanej w języku łacińskim wymagała oczywiście znajomości starożytnej łaciny. Tymczasem w czasach Karola język mówiony ludów państwa frankońskiego odbiegł już tak daleko od tej łaciny, iż zachodziła gwałtowna potrzeba zorganizowania nauki tego języka. Istotnie położono w państwie karolińskim bardzo silny nacisk na rozwój szkół. Praktycznie dopiero u schyłku VIII wieku można było przystąpić na szerszą skalę do ich organizowania. Głównymi ośrodkami szkolnymi stały się oczywiście opactwa. Mnisi korzystali tu bezpośrednio z pomocy i ze wzorów klasztorów anglosaskich. Obok mnichów znaczenie miały także ośrodki katedralne. W programach szkolnych nawiązywano do starożytnego programu siedmiu sztuk wyzwolonych, składających się na tak zwane *trivium* i *quadrivium*. W praktyce jednak, przynajmniej w pierwszej generacji karolińskich scholarów, chodziło o najpoprawniejsze poznanie języka łacińskiego, a więc to, co obejmowała pierwsza z dyscyplin *trivium*, tak zwana wówczas gramatyka. Ze szkołami i gwałtownym wzrostem potrzeby tekstów wiąże się rozwój pracowni kopistów, tak zwanych skryptoriów, gdzie z niezmiernym nakładem pracy i uwagi przepisywano księgi chrześcijańskie i pogańskie. Dbano przy tym o poprawność tekstów. Alkuin, jeden z najbliższych doradców Karola Wielkiego, przeprowadził np. w tym celu korektę tekstu Biblii. Wreszcie dla potrzeb skryptoriów i czytelników powstał stopniowo nowy, przejrzysty rodzaj pisma, tak zwana minuskuła karolińska. Jest to ten sam w zasadzie rodzaj pisma, którym do dziś się posługujemy. Skryptoria jak i szkoły istniały głównie po klasztorach, gdzie prowadziły je ekipy wyspecjalizowanych i ofiarnych mnichów.

Przypieczętowaniem potężnego nurtu nawiązywania do starożytności łacińskiej stała się koronacja cesarska Karola Wielkiego w 800 roku w Rzymie. Odnowienie cesarstwa rzymskiego ozna-

czać miało chęć nawiązania chrześcijaństwa do czasów Konstantyna i Teodozjusza, traktowanych jako złoty wiek w przeszłości. Karol w tej perspektywie miał być przede wszystkim nowym Konstantynem. W rzeczywistości w dziele i kulturze epoki karolińskiej znajdujemy dziś elementy bardzo różne od tych, które składały się na cesarstwo chrześcijańskie IV stulecia. Spróbujmy wskazać na niektóre z tych elementów charakteryzujących między innymi ów niewątpliwie wysoce oryginalny, specjalny typ karolińskiej kultury chrześcijańskiej. Przede wszystkim więc reforma karolińska, będąc reakcją na merowińską anarchię, nawiązuje zarazem jak najbardziej do głębszych tendencji rozwojowych, jakie zaznaczyły się w życiu religijnym stuleci, poprzedzających bezpośrednio Karolingów. Nie zapominajmy, iż wysiłkom karolińskim nie towarzyszą jakieś poważniejsze zmiany w strukturach społecznych i ekonomicznych. Cesarstwo 800 roku jest cesarstwem rolniczym, wiejskim i usiłuje bazować w najszerszej mierze na ustroju społecznym, w którym pierwszą rolę grają możni właściciele domen, seniorowie, podparci wiernymi wasalami i pracą poddanej ludności.

Dbałość o poprawność i wspaniałość publicznego kultu religijnego stanowi jedną z najbardziej znamiennych cech karolińskiej reformy. Naturalne, rzec można, tendencje ludności wiejskiej do religijności rytualnej znajdują u Karolingów podparcie w przykładach starotestamentowych. Stary Testament do tego stopnia zdaje się trafiać do przekonania i inspirować poczynania Karolingów, iż współczesny nam znakomity historyk, ks. E. Delaruelle, nie waha się określić kultury karolińskiej jako w wielu punktach bardziej żydowskiej aniżeli chrześcijańskiej. Lud Boży w Starym Testamencie obowiązany był do skrupulatnego wykonywania różnorodnych przepisów zapewniających stałość, ciągłość służby, chwały Bożej. Troska o świątynię jerozolimską i należyte oddawanie czci Bogu była, jak czytano w Biblii, główną troską królów żydowskich. Dla Karolingów jest to też jedna ze spraw zasadniczych. Cała ludność chrześcijańska im poddana ma obowiązek uczestniczenia w niedzielę w odbywającym się w świątyniach kulcie Bożym oraz zgodnie z przykazaniami kościelnymi uczcić dzień świąteczny nie pracując ciężko. Jest to obowiązek nie tylko wynikający z przynależności do Kościoła, ale i, rzec można, obywatelski. Nie praktykujący mają być tak samo karani, jak np. uchylający się od służby wojskowej. Ważne jest, by kult we wszystkich świątyniach odbywał się najgodniej, by więc zaopatrzone były one w odpowiednie księgi liturgiczne, sprzęt oraz by sprawujący kult liturgiczny

kapłani umieli go należycie odprawiać. W ówczesnej sytuacji potrzebny był olbrzymi wysiłek, by zapewnić realizację tego zamierzenia. I właśnie ono leży w centrum karolińskiej reformy kościelnej i karolińskiego renesansu. Znajomość łaciny, szkoły, skryptoria, wszystko to potrzebne jest przede wszystkim po to, by właściwy kult liturgiczny mógł być przez cały lud Boży dopełniony. Szczególną wagę ma ta sprawa w ośrodkach skupiających grupy ludzi poświęconych specjalnie Bogu (mnichów i księży), w klasztorach, przy katedrach i innych ważniejszych kościołach. Reforma karolińska zmierza konsekwentnie do uczynienia z katedr i klasztorów ośrodków wzorowego kultu liturgicznego. Celem wydawanych w latach 816—817 postanowień akwizgrańskich w sprawach mnichów i kanoników była właśnie chęć stworzenia im takich warunków życia, by mogli bez żadnych przeszkód realizować zadania liturgiczne. W historii benedyktynów czasy karolińskie stanowią przełom nie tylko w sensie rozpowszechnienia reguły Benedykta z Nursji drogą odgórnych zarządzeń. Zmienia się też w tych czasach w sposób zasadniczy ideał życia mniszego. W regule napisanej dla zespołu na Monte Cassino w VI wieku uderza nacisk na harmonię dwóch czynników, modlitwy i pracy. Teraz praca, przynajmniej praca fizyczna, zapewniająca utrzymanie, schodzi definitywnie na plan daleki na korzyść liturgii. Ewolucja w tym kierunku zarysowała się wprawdzie od dawna, dopiero jednak w początkach IX wieku znajdzie swój wyraz w postaci działalności reformatorskiej św. Benedykta z Aniane, ukoronowanej w Akwizgranie rozciągnięciem jego koncepcji liturgicznego monastycyzmu na obszar państwa. Karol Wielki nie szczędził środków, by rozwinąć splendor liturgiczny wielkich opactw i katedr. Przykładem może być chociażby znana dobrze historykom fundacja opactwa Centula, późniejszego Saint-Riquier, na północ od Amiens, podjęta u schyłku VIII wieku z wielkim rozmachem. Opactwo przeznaczono na 300 mnichów i 100 scholarzy. Szczegółowa instrukcja dokładnie opisuje przebieg nieustannego *officium divinum*, modlitw, nabożeństw i procesji, odbywających się codziennie w trzech połączonych galeriami kościołach opactwa, a w pewne dni także w sąsiedztwie klasztoru. Kilkutysięczne miasteczko oraz pobliskie wsie pracować miały na potrzeby mnichów, a niekiedy podnosić splendor procesji przez wzięcie w nich udziału.

Istnieje w epoce karolińskiej silna tendencja do rozciągnięcia rytów liturgicznych na różne dziedziny życia społecznego. Życie publiczne złączone jest najściślej z religijnym, nikt nie przeprowadza tu rozróżnień. Liczba sakramentów nie była jeszcze, jak

wiemy, ograniczona, stąd pewne ryty o znaczeniu religijnym zaczynają być traktowane w opinii jako sakramenty. Tak jest z koronacją króla. Rozwijają się rytuały dla poszczególnych stanów, jak konsekracja biskupa, profesja mnisza. Do starego rytu poddania się człowieka człowiekowi, wasala seniorowi, dochodzi przysięga religijna, nadając temu typowi stosunków, jakże ważnych wówczas, znamię sakralne. Ryt poddania wywiera z kolei wpływ na postawę modlitewną. Postawa klęcząca, ze złożonymi rękami, wypiera antyczną postawę stojącą z rękami rozłożonymi, *„orante"*.

Liturgia, ryty działają na wyobraźnię i uczucia uczestników. Troska Kościoła idzie przede wszystkim w tym kierunku, by były one zgodne z doktryną Kościoła i autentyczną tradycją. Wydaje się, że wymagania w stosunku do wiernych w ówczesnej sytuacji zasadzają się bardziej na żądaniu uczestniczenia w rytach liturgicznych aniżeli na świadcmym, osobistym włączaniu się w nie i w kryjące się za nimi tajemnice. Niezmiernie ważne zmiany zachodzą definitywnie w liturgii Mszy św. W pierwszych wiekach Msza była zgromadzeniem chrześcijan wokół reprezentantów gminy, kapłanów, sprawujących publiczną ofiarę. Teraz zachodzą zmiany oddzielające zgromadzenie od celebransa. Ten odwraca się plecami do wiernych, mówi kanon głosem cichym, używa w liturgii w dalszym ciągu łaciny, która przestała być językiem zrozumiałym dla ogółu. Świadkowie ofiary nie są zaproszeni do współuczestniczenia w niej. Co więcej, rozpowszechnia się zwyczaj Mszy prywatnych, celebrowanych przez kapłanów niezależnie od zgromadzenia, w dowolnych intencjach i liczbie. Wyrazem tego stało się między innymi mnożenie ołtarzy w kościołach w miejsce dotychczasowego jednego ołtarza w centralnym punkcie świątyni. Porównano to „przywłaszczenie" mszy przez pojedynczych kapłanów ze współczesnym procesem feudalnym przywłaszczania przez możnych uprawnień publicznych.

Postępowanie chrześcijan, ich moralność zasadzać się ma na jak najlepszym wykonywaniu zadań wskazanych każdemu przez Boga. Określało je wówczas przede wszystkim miejsce w porządku społecznym, w określonym stanie. Słowo *ordo*, stan, zaczyna być coraz powszechniej używane właśnie w VIII wieku dla oznaczenia ustalonego przez Boga porządku na ziemi, któremu należy się poddać. Między licznymi autorami piszącymi na temat *ordines* nie ma zgody co do ich liczby i klasyfikacji, wszyscy jednak są zgodni, iż każdy człowiek winien niejako celebrować je jako *officium, ministerium*. W zgodzie z głębokimi tendencjami epoki leży próba wyznaczenia dokładnych reguł

i praw dla każdego stanu, idealnych wizerunków, wzorców. Dla moralistów owych czasów ważni są nie tyle pojedynczy ludzie i ich sprawy, co właśnie owe jasno określone ramy stanów, grup, do których trzeba tylko jednostkę przyporządkować. Na potrzeby księży powstają specjalne wykazy i klasyfikacje grzechów, *libri poenitentiales*, które ułatwiać mają szybką i skuteczną kontrolę każdego stanu i grzesznika.

W życiu religijnym, w stosunku do Boga chrześcijanie czasów karolińskich zdają się zmierzać, jak widzieliśmy, do ujęcia tego stosunku w ramy wymierzalne, w coś, co można by porównać z obowiązkami wzajemnymi, wynikającymi ze stosunku seniora i wasala. Bóg jest dla ludzi tych czasów Bogiem Wielkim i Potężnym, którego należy bardziej się bać niż kochać. Zbawienie wieczne jest czymś zasadniczym. Wizja Sądu ostatecznego zdaje się być dobrze i powszechnie znana. Spomiędzy ksiąg Nowego Testamentu Apokalipsa ze swymi wstrząsającymi i poruszającymi wyobraźnię wizjami należy do najbardziej popularnych. Z eschatologizmem, pielęgnowanym szczególnie troskliwie w środowiskach mniszych, łączy się silne poczucie grzechu i pokuty. Grzech zagradza przecież drogę do zbawienia. Ludzie grzeszą oczywiście dużo, ale następnie łatwo żałują i pokutują. Przypominają w tym raz jeszcze starotestamentowych Izraelitów.

Tak oto przedstawiliśmy w krótkim zarysie niektóre z istotnych aspektów chrześcijaństwa i kultury karolińskiej. Kultury chrześcijańskiej, historycznej, a więc takiej, jaką trzeba brać w konkretnym czasie, miejscu i warunkach. Mimo skąpej ilości zachowanych źródeł, niemożności odpowiedzenia na masę pytań i związanej z tym konieczności ostrożnego formułowania twierdzeń, historykom udaje się przedstawić czasy karolińskie coraz lepiej i precyzyjniej. Widzimy też coraz lepiej okres karoliński w związku zarówno ze stuleciami poprzednimi, jak i następnymi. Nie ulega wątpliwości, że wysiłek czasów karolińskich leży u podstaw wielkiego rozwoju Europy, jaki zaznaczył się tak wyraźnie, zwłaszcza od XI wieku. Mimo iż samo państwo Karola dość szybko się rozpadło, wiele elementów kultury karolińskiej w najszerszym rozumieniu tego słowa przetrwało w Europie bardzo długo, bodajże — niekiedy — aż do naszych czasów. W szczególności typ kultury religijnej wiejsko-chrześcijańskiej, skrystalizowany tak wyraźnie w karolińskiej Europie, przetrwać miał w niej w swych zasadniczych liniach bardzo długo. Oczywiście, następne wieki przyniosły w tym zakresie szereg istotnych zmian, poczynając od potężnego ruchu reformy gregoriańskiej, jaki wystąpił w XI wieku właśnie pod sztandarami antykarolińskimi. Ale na-

wet walczący z programem karolińskim Gregorianie przejmowali z tradycji karolińskiej świadomie i podświadomie bardzo wiele, podobnie jak reformatorzy karolińscy kontynuowali w większej zapewne mierze, niż mniemali, tradycję merowińską. Ważne jest to, że najszersze koła ludności europejskiej, zwłaszcza we Francji i Niemczech, spotkały się w gruncie rzeczy głębiej dopiero z chrześcijaństwem typu karolińskiego. Podobnie i kraje środkowej i północnej Europy, Węgry, Czechy, Polska, Skandynawia, schrystianizowane oficjalnie w X—XI stuleciu, spotkały się z tym samym typem kultury chrześcijańskiej, danym im zresztą od razu w postaci gotowego już, dojrzałego wzoru. Rozumienie chrześcijaństwa w takim sensie, jak to wystąpiło w kulturze karolińskiej, zapadło też niezwykle silnie w jakieś najgłębsze warstwy świadomości i podświadomości mas europejskich. Sprawa oczywiście przybrała różny charakter w różnych krajach, zależnie od wielu czynników. Jesteśmy dopiero u początków poważnych badań nad historią porównawczą świadomości i kultury religijnej społeczeństw europejskich, a więc za wcześnie, by można się tu było silić na jakieś poważniejsze postawienie problematyki. Powstaje na przykład pytanie, czy siła niektórych przynajmniej elementów tradycji karolińskiej nie jest związana z trwaniem struktur społecznych podobnych zasadniczo do struktury karolińskiej. Dla Polski, gdzie kultura społeczno-narodowa nosiła w tak dużym stopniu i tak długo charakter wiejski, pytanie takie ma szczególne znaczenie.

Jerzy Kłoczowski

Wskazówki bibliograficzne

Dla ogólnej orientacji w epoce karolińskiej: w języku polskim ostatnio Ch. Dawson, *Religia i powstanie kultury zachodniej*, Warszawa 1958; T. Manteuffel, *Średniowiecze powszechne do schyłku XV wieku*, Warszawa 1958; M. H. Serejski, *Karol Wielki na tle swoich czasów*, 1959; z prac specjalnych, źródłowych: M. H. Serejski, *Idea jedności karolińskiej. Studium nad genezą wspólnoty europejskiej w średniowieczu*, Warszawa 1937; A. Gieysztor, *Władza Karola Wielkiego w opinii współczesnej*, Warszawa 1938; *Życie Karola Wielkiego* Einharda przełożył Jan Parandowski, wstęp i objaśnienia A. Gieysztora, Wrocław 1950, Biblioteka Narodowa, seria II, nr 59.

Podstawowe opracowania historii kultury średniowiecznej poświęcają oczywiście sporo miejsca epoce karolińskiej. Z najważ-

niejszych ostatnich pozycji wymieńmy: L. Génicot, *Les lignes de faîte du Moyen Age*, Casterman, Tournai-Paris; G. Duby, rozdziały w *Histoire générale des civilisations*, t. III, P. U. F., Paris 1957. Pożyteczny, wydany w kilku wersjach językowych, *Atlas de la Civilisation Occidentale* opracował F. Van Der Meer, Elsevier, Paris-Bruxelles, 1952 (mapy, materiał ilustracyjny, zwięzły tekst).

Inicjatywa badania życia społeczno-religijnego wiąże się w naszych czasach przede wszystkim z nazwiskiem znakomitego uczonego francuskiego, prof. Gabriela Le Bras. Jego *Études de sociologie religieuse*, I—II, P. U. F., Paris 1955/6, zestawiają najważniejsze prace autora do tego czasu. Dla religijności społeczeństwa karolińskiego szczególnie ważne ostatnio prace ks. prof. E. Delaruelle. Autor ten opracował średniowiecze w zbiorowej *Histoire du catholicisme en France*, t. I—II, Spes, Paris 1957—1960 (zapowiedziany t. III obejmie wieki XVIII do XX). Kulturę monastyczną „typu karolińskiego" ujmuje J. Leclercq w doskonałej pracy pt. *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1957.

PRZEMYSŁAW MROCZKOWSKI

MĘDRCY ZRZESZENI I MĘDRCY NIESFORNI

Spośród licznych korporacji zawodowych zrodzonych przez średniowiecze może właśnie ta jedna: wspólnota uczonych, istniejąc do dziś, zachowała coś z dawnego stylu. Nadal posiada owo poczucie wspólnego powołania i wspólnych obyczajów rozciągające się ponad granice terytoriów narodowych, poczucie jedności, które wśród ludzi parających się zawodowo nauczaniem ukształtowało się wyraźnie już w wieku XII i XIII. Rozwój stosunków międzynarodowych, którego obecnie jesteśmy świadkami, niewątpliwie ożywia dziś na nowo tę świadomość wspólnoty.

W „wolnym powietrzu miast" pełni średniowiecza dawne szkoły katedralne rozrosły się do rozmiarów wszechnic, wokół pewnych mistrzów uczniowie zaczęli gromadzić się już nie dziesiątkami lecz setkami — narzuciła się więc konieczność określenia kwalifikacji tych mistrzów, warunków prowadzenia przez nich szkolenia i praw jakie by ono nadawało absolwentom.

W pewnym sensie może się wydać dziwne, żeby tak podstawowa ludzka czynność jak myślenie miała być ludziom wszczepiana w jakichś określonych ramach, za określonym wynagrodzeniem — i rzeczywiście, zobaczymy, że nie zabrakło w XIII wieku nauczycieli, którym wydało się to nie tylko dziwne, ale wręcz oburzające. Większość mistrzów uznała jednak za bardzo naturalne i potrzebne, by istniały przepisy określające kto i w jaki sposób ma prawo żyć z rozwijania myślenia u innych — i ta właśnie postawa została usankcjonowana przez praktykę i normy prawne. Jeden więcej cech? Tak — podobieństwo zespołu mistrzów i uczniów do cechowego zespołu majstrów i czeladników wyraża się nawet w nazwie: słowo *universitas* — które nam kojarzy się z wyższą uczelnią — oznacza po prostu całość pewnej wspólnoty, i było określeniem

używanym właśnie w stosunku do cechów [1]. Z biegiem lat ustaliła się drabina wymagań i „patentów" — a także związany z nią obyczaj.

Nawet najniższy z fakultetów, zrośnięty ze szczeblami nauczania, które dziś zaliczylibyśmy do szkolnictwa średniego, *artes*, po naszemu humanistyka, wymagał około sześciu lat studiów i to intensywniejszych od dzisiejszych. Magister zaś tego wydziału mógł dopiero zaczynać studia medyczne czy prawne. Jeśli wybierał się na najwyższe studium teologii — nie mógł marzyć o otrzymaniu prawa nauczania przed upływem kilkunastu lat. Nie trudno dopatrzyć się tu odpowiednika cechowej dbałości o „klienta" czy o społeczny interes. Na studium medycyny przeznaczano sześć lat i nie pozwalano na rozpoczęcie konsultacji bez rocznej praktyki pod okiem starszego lekarza. Tak jak uczeń mający otrzymać stopień majstra cechowego przedstawiał swój „majstersztyk", dzieło świadczące o opanowaniu rzemiosła — podobnie scholar zdobywający stopień naukowy przedstawiał tezę, której bronił wobec grona wydziału. Po szczęśliwym jej obronieniu wydawał ucztę (we Włoszech bal). Uniwersytety — również i w tym podobne do innych korporacji — miały więc własny rytuał. Technika nauczania zrastała się częściowo z tym rytuałem: dostępna dla szerokich kręgów studentów dysputa, gdzie uczeni broniący przeciwnych punktów widzenia stawali naprzeciw siebie jak zawodnicy (dysputa to turniej klerków, powiedział Mandonnet) miała w sobie coś z galowego przedstawienia. W ogóle rytuał ma w sobie element gry, którego ogromne rozpowszechnienie w kulturze, zwłaszcza średniowiecznej, ukazał frapująco Huizinga w ostatniej swojej książce, *Homo Ludens* (1939).

Uderzającym przykładem obecności pierwiastka gry, a także pokrewnej grze igraszki — a więc już i śmiechu — w tradycyjnym obrzędzie jest rytuał beanii *(depositio beanorum)* który wskrzeszono wśród studentów Jagiellońskiego Uniwersytetu w okresie międzywojennym pod nazwą otrzęsin. Przyjęty proceder inicjacji — dopuszczenia do grona „wtajemniczonych" scholarów, reprezentujących jakoby ogładę i wyrobienie — podkreślał z dość przeraźliwą symboliką brak tych zalet u kandydata. Jak podaje piętnastowieczny tekst, „usunąć" trzeba było u nowowstępującego „grubianina" oznaki jego „podczłowieczego" stanu, a więc zębiska przypominające kły dzika, rzekomo obrastające go rogi itd., poddając go brutalnym kąpielom, czesaniom itp. przy ciągłym wyszydzaniu jego oszo-

[1] O tych sprawach mówił niedawno w Polsce a w szczególności na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim prof. Jacques Le Goff, którego uwagi będą w pewnej mierze wykorzystane w niniejszym eseju, podobnie jak jego świetna książeczka *Les Intellectuels du Moyen Age*, która ma się podobno ukazać niedługo w przekładzie polskim.

łomionego wejrzenia, przydługich uszu... Przypomina się tu inna znana ceremonia komicznego przyjęcia do wybranego grona — „chrzest" na pokładzie statku przy przejechaniu równika [2].

Taki był typ inicjacji w Niemczech. We Francji była ona bardziej dramatyczna i miała formę prawną. Nowowstępujący był w zasadzie w stanie oskarżenia i musiał się bronić jakby przed sądem. W uniwersytecie w Aix ponosił „karę": bito go w ciemię księgą lub patelnią szereg razy — choć miłosierna klauzula głosiła, że na interwencję „szlachetnych pań", jeżeli takowe były przy uroczystości obecne, uderzenia można było zredukować do jednego [3].

Warsztat

Wracając do rzeczy bardziej prozaicznych — wskażmy na inny jeszcze współczynnik kształtowania się praktyki zawodu — to jest na narzędzia. Narzędziem człowieka nauki jest książka. Oblicze jej też odbija socjologiczne i kulturowe przemiany związane z powstaniem uniwersytetów.

Księga kunsztownie pisana i zdobiona, przechowywana w opactwach, to już w tym momencie rzecz miniona. Najbardziej dla niej odpowiednie było miejsce w liturgii. Jak przedmiot kultu niesiono księgę procesjonalnie wśród świateł i wonnych dymów, by odśpiewać z niej uroczyście słowa-znaki, dla niejednego niemal zaklęte hieroglify, przeplecione misternymi ornamentami. Takie księgi dali Europie Benedyktyni, ale rozkwit ich zakonu kończy się w znacznym stopniu z XII wiekiem. Piękne księgi są nadal w wielkiej cenie, są używane przy okazjach takich jak opisana — ale znamieniem epoki uniwersytetów jest książka „robocza", pisana pospiesznie, z ogromnym zastosowaniem skrótów, uboga w iluminacje, książka-skrypt akademicki, produkowana pod patronatem uniwersytetu przez studentów-kopistów. Trzeba było spieszyć się, aby nadążyć z utrwalaniem niezmiernie licznych wykładów w jak największej ilości egzemplarzy możliwej przed wynalazkiem druku (technika tzw. pecji), aby obsłużyć rzesze studentów.

Produkcja książek stała się zajęciem dochodowym — i dla uczelni, których „biura wydawnicze" wypuszczały książki — i dla studentów-przepisywaczy, którzy dorabiali sobie w ten sposób. Profesja nauczycielska zapewniała pracującym w niej odpowiednie środki do życia także innymi drogami. Magistra opłacali studenci — jeśli mieli z czego. Właściwie do dziś dzieje się prawie to samo, na przykład w Oksfordzie, gdzie kwestura przekazuje instruktorowi

---

[2] Por. Jacques Le Goff, op. cit., s. 89

[3] H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, wyd. Powicke-Emden 1936, t. III, s. 384

dokładnie całą sumę wpłaconą przez jego studenta: oczywiście to urzędowe pośrednictwo nie jest jedynie czczą formą, lecz istotnie przyczynia się do zachowania porządku i jest bardzo dogodne.

Czy wolno żyć z nauki?

Wszystko wygląda dotąd na jak najbardziej „uładzone", zgodne z osiągnięciami i wytycznymi (nie zawsze formułowanymi wyraźnie) miast i cechów miejskich. Jest to w XIII wieku tak dalece prawdziwe, że wystąpienie zakonów żebrzących okaże się swoistym wyzwaniem rzuconym nie tylko ustabilizowanej społeczności mieszczańskiej lecz i wspólnocie uniwersyteckiej. Profesorowie świeccy, pracownicy o uregulowanych dochodach, zwrócą się przeciw zakonnikom z tą samą ostrością co mieszczanie. Franciszkanie i Dominikanie reprezentowali ubóstwo nie tylko w tym znaczeniu, że nic nie posiadali. Walczyli też o równie rewolucyjną sprawę całkowitej bezpłatności nauki (co obejmowało bezpłatność wykładowców). Byli zresztą zrazu w świecie uniwersyteckim także trochę „ubodzy duchem", bo przychodzili tylko z własnym zakonnym przygotowaniem, nie mając skończonego wydziału humanistycznego — lecz reputację ich wkrótce naprawiła obecność w ich gronie szeregu znakomitych umysłów i olśniewających wykładowców o dużej ideowej dynamice.

Oburzenie i niechęć świeckich profesorów rozpaliły się do białości gdy mnisi żebrzący wystąpili w roli łamistrajków. Dwukrotnie, w roku 1229—31 i w 1253 paryscy wykładowcy świeccy przerwali wykłady, zgodnie zresztą z aprobowanym przez papieża statutem, i dwukrotnie profesorowie-zakonnicy ofiarowali w tym czasie swoje usługi. Wygląda, że znany ich radykalizm społeczny żądał od nich w tym wypadku walki nie o lepsze wynagrodzenie pracowników, a o bezpłatność nauki.

W tym interesującym konflikcie trzon profesorów świeckich stanął po stronie zachowawczej — opowiedział się za zasadą odpłatności pracy dydaktycznej. Przeciwnicy ich, będąc również reprezentantami uniwersytetu — lepiej ukazali potencjalną rewolucyjność tej instytucji. Bo też, ogólnie mówiąc, scholarzy, tacy czy inni, nie byli zaiste elementem zbyt stabilnym — dynamizm ich, nieraz bardzo niedogodny dla tych którzy się z nim stykali, w szerszej perspektywie należy do rysów najbardziej godnych uwagi.

Kłopotliwi adepci

Olbrzymia rzesza paryskich czy oksfordzkich studentów (w pełni średniowiecza było ich do kilkudziesięciu tysięcy) zawierała z ko-

nieczności bardzo różne elementy, zresztą wzajemnie się oskarżające o rozmaite wady. Jacques de Vitry zostawił tego świadectwo: „Są w niezgodzie na tle różnicy okolic, z których się wywodzą, zawistni i obelżywi i bez skrępowania obelgi na siebie wzajem miotają, powiadając, że Anglicy są pijakami i noszą ogony, że Francuzi są zarozumiali i zniewieściali; Niemcy szaleni i nieprzyzwoici gdy ucztują..."[4]. A przecież wiadomo, że wszystko to nie naruszało w sposób istotny prawdziwie międzynarodowego charakteru klasycznych uniwersytetów średniowiecznych — właśnie ich międzynarodowość była jednym więcej źródłem konfliktu z lokalnym mieszczaństwem.

Wymieńmy dwa przykłady spośród głośniejszych zatargów „town and gown". Pokażą one co może się kryć za pięknym, opływowym terminem „dynamizm", słusznie skądinąd stosowanym do tego świata. Już w roku 1200, a więc blisko samego powstania uniwersytetu w Paryżu dochodzi do starcia w tawernie. Za pobitym jej właścicielem ujmuje się starosta miejski, który na czele zastępu zbrojnych mieszczan uderza z takim rozmachem na hospicjum studenckie, że wywiązującą się walkę szereg scholarów przypłaca życiem. Magistrzy apelują do króla, starosta srogo ukarany może wybierać sąd boży (ognia względnie wody) lub dożywotnie więzienie. Próbuje trzeciej możliwości w postaci ucieczki, w czasie której łamie kark[5].

Przeszło półtora wieku później w Oksfordzie (1355) wybuch animozji jest niemniej gwałtowny. Rzecz znów zaczyna się w tawernie. Student krytykuje podane wino, znieważa czynnie właściciela traktierni. Wkrótce biją dzwony kościoła miejskiego zwołujące pospolite ruszenie mieszczan i akademickiego: „studenci, alarm!". Gwiżdżą strzały, podniecony tłum oblega kolegia. Dochodzi do dantejskich scen: kilku kapelanów kolegiów zostaje żywcem oskalpowanych, jeden ze scholarów zabity, nawet gdy próbując się ratować chwyta się szat celebransa niosącego Hostię w procesji. Na końcu znów interweniuje król wymuszając na mieszczanach grzywny[6].

Ramy „prężnych" miejskich wspólnot i ramy subtelnych filozoficznych dysput rosły więc i trwały wśród scen takiej brutalności i okrucieństwa, jak gdyby rzezie plemienne, z którymi Europa próbowała się uporać od kilkuset lat, nigdy nie ustały.

A jednak energia „młodych narodów" nie wyczerpywała się na szczęście w takich straszliwych przejawach. Nas interesuje tutaj

---

[4] cyt. przez Joan Evans, *Life in Mediaeval France*, 1957, s. 129

[5] H. Rashdall, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, III.

[6] op. cit., I.

energia tkwiąca w ludzkim pędzie poznawczym jako takim — coś, co zmierza do rozkruszenia wszelkich ram i form, z niemniejszą zapewne siłą niż dzieje się to w wypadku twórczości artystycznej. W średniowieczu właściwym proces ten rozpoczyna się dość wcześnie i postępuje w miarę rozszerzania się horyzontów, zarówno rzeczywistości jak i książek. Opisano to zjawisko wiele razy — najogólniej można by powiedzieć, że przyspieszenie życia intelektualnego przychodzi wraz z rozbudzeniem się na nowo zainteresowań filozofią. Jeszcze przed zawiązaniem się uniwersytetów, gdzieś „ponad" *trivium i quadrivium*, w jakimś przedsionku teologii, w dużym stopniu jako jej metoda zaczęło powstawać znów do życia to „poznanie rzeczy przez przyczyny", które u Greków już sięgnęło wyżyn, a po rozpadzie imperium poszło, zwłaszcza na zachodzie, w zapomnienie.

Abelard...

Z początku to filozofowanie jest nieco ułamkowe, nie ma mowy o budowie pełnego systemu; ale samo poszukiwanie metody także okazuje się podniecające. Jego uosobieniem jest Abelard. — Z tą głośną postacią jesteśmy jeszcze coprawda w okresie przeduniwersyteckim — a przecież pasja dociekania, wyzwalanie się od względów pobocznych, utartych formuł czy myślowych zwyczajów, wszystko to co kojarzymy z terminem „akademicki" jest właściwie w pełni rozwinięte, choć wykłady nie odbywają się jeszcze w ustalonych ramach wszechnicy i błyskotliwy niespokojny logik-dialektyk wędruje z miasta do miasta. Sława jego wymowy i jego czupurności idzie za nim jak dym, a w obłokach tego dymu studenci gotowi są wędrować za porywającym profesorem — tym łatwiej, że w najgorszym wypadku można w dowolnym miejscu rozbić namioty wokół niego, jak to zrobili w czasie jego wygnania. Te wędrówki, część znaczna „historii jego niedoli", jak zatytułował swoją autobiografię, nie zmieniają zresztą faktu, że Abelard był i czuł się głęboko związany z miastem, gdzie doznał największych umysłowych podniet, z miastem, które już na przełomie XI i XII wieku „świeciło" na pół Europy — z Paryżem. On sam zresztą przyczynił się niemało do powstania ośrodka kultury umysłowej na wzgórzach dzisiejszego *quartier latin*.

Pobudzany namiętnością wspomnianego poszukiwania metody, poszukiwania nie liczącego się zbytnio z przeróżnymi autorytetami, Abelard z pasją stawia pytania, krytykuje — wpada z ludźmi w konflikty, nie wyłączając nawet własnego profesora, Guillaume de Champeaux, czy też św. Anzelma. Św. Anzelm był myślicielem dużej miary — a jednak Abelard pisze o nim, że nie wytrzymywał

stawianych mu pytań. Ściera się wreszcie Abelard z tym prawie dyktatorem duchowych prądów XII wieku, mistykiem, krzyżowcem, mnichem-zakonodawcą, ascetą nad ascetami nie tylko w opanowaniu „niższej natury" w człowieku, ale i dziedzinie jego zapędów estetycznych czy intelektualnych — ze św. Bernardem z Clairvaux. Trudno zapewne ocenić dokładnie o ile abelardowe poszukiwanie zmierzało do czystej prawdy a o ile do własnej chwały — do rzadkości muszą należeć świetni mowcy, którzy nie słuchają z rozkoszą własnego głosu — ale to raczej ogólnoludzka bolączka. Orientować się wypada według wyników, a wygląda, że w wyniku działalności Abelarda myśl poznawcza epoki zrobiła krok naprzód. Jego metoda *sic et non* wydaje się szczególnie cennym przykładem właściwości średniowiecznego myślenia, która żądała by sprawę oglądać z dwóch przeciwnych punktów widzenia — a czy jest wiele sposobów lepiej prowadzących do pełnej, prawdziwej oceny zjawisk? Oczywiście każdy badacz stara się o pełny ogląd — ale czy każda epoka stwarza taką tradycję? Echem tego „obyczaju myślowego" w literaturze będą utwory o typie sporu *(débat,* u trubadurów *tenzon),* jak dialog Słowika i Sowy w Anglii, rozprawy między Mądrym a Głupim, Latem i Zimą itd. W nich zresztą również — jak w Abelardowskiej dialektyce — do głosu może dochodzić zamiłowanie do gry, które zapewne jest czymś różnym od czystego poznawania, ale nie ulega wątpliwości, że i poprzez nie kultura się wzbogaca.

...i Heloiza

Czy warto tu dotykać opisywanej tylekroć tragicznej historii miłości filozofa i jego uroczej, tak zdolnej studentki? Historia ta jest napewno głęboko ludzka — i poprzez potęgę późnego uczucia u mistrza i przez patetyczne oddanie Heloizy każące jej małżeństwo, którego by tak pragnęła, odradzać — odradzać bo byłoby ono przeszkodą w twórczej pracy Abelarda — i przez zmagania z zaciekłym stryjem dziewczyny czy obozem jego zgorszonych popleczników, czy wreszcie z własnymi myślami o innym życiowym powołaniu.

Jeżeli historia jest ludzka, to dotknąć jej warto — bo to właśnie ożywia w naszym odbiorze ten odległy świat. Widzimy, że nie od jednej tylko strony samego intelektu trudnym byli żywiołem ci, którzy zaczęli tę władzę usilnie w sobie rozwijać. Zarazem widzimy też jak w konkrecie ucieleśniało się przekonanie średniowiecznych (i nie tylko średniowiecznych) klerków o konflikcie między miłością wiedzy a miłością kobiety. Piękna, inteligentna Heloiza weszła w ich świat, płacąc straszliwe ceny, ale niezwy-

kłość jej historii podreśla fakt, że był to świat który się przed niewiastą obmurował. Konserwatywna i pod tym względem Anglia przechowała w swoich *college*'ach uniwersyteckich aż prawie po nasze czasy ideał i praktykę bezżenności wykładowców.

Mimo, że Abelard rzeczywiście spierał się żarliwie z ludźmi skłonnymi do myślowych automatyzmów — „wątpienie prowadzi nas do dociekania, a przez dociekanie poznajemy prawdę", — pisze w *Sic et Non* — byłoby jednak wypaczeniem, czy naciąganiem faktów widzieć w nim buntownika przeciw punktom istotnym doktryny chrześcijańskiej, dla której się oświadczał z głębokim oddaniem. Natomiast jako przykład tego co nazwaliśmy prężnością pędu do poznania z całym jego ryzykiem, czasem nawet szukaniem ryzyka — postawa Abelarda jest bardzo znamienna.

Szkoły

Powiedzieliśmy, że Abelard był profesorem i uczonym *avant la lettre* — zanim powstały uniwersytety. Nie jest to jedyny — choć zapewne najjaskrawszy wypadek. Na tym właśnie między innymi polega gruntowność dojrzewania kulturalnego średniowiecza, że tak wiele rzeczy krystalizowało się w nim dopiero gdy już do tego dojrzały. Mogłoby nas to zainteresować jako synów epoki postępującej pod wielu względami wprost przeciwnie: choćby i uniwersytety naszego stulecia tyle razy są zakładane „na wyrost" w stosunku do otaczającego je środowiska; nie czeka się na moment w którym nauka już napęczniała problemami będzie istotnie potrzebować takiej instytucjonalnej ramy. Stwierdzając to nie przeoczamy, że w pewnym stopniu musi się dostosowywać ilość placówek naukowych do zapotrzebowania przyszłych społeczności.

Do ośrodków „z przedednia" uniwersytetów, rozkwitających spekulacją i wiedzą należy na przykład szkoła w Chartres. Może to i nie przypadek, że właśnie w tym niedużym mieście zbudowano katedrę aż tak bogato wyrażającą myśl epoki. W każdym razie ta właśnie katedralna szkoła wydała szereg myślicieli wnikających głęboko w naturę świata i to także, jak najbardziej, świata widzialnego. Znaczna już znajomość pisarzy arabskich była, jak się zdaje, jednym z bodźców pobudzających do śmiałego rozumowania i nowatorstwa w filozofowaniu.

Adelhard z Bath, który sporo podróżował po przesyconej arabskimi wpływami Hiszpanii, pisze wprost: „...właściwie nauczyłem się od moich arabskich mistrzów brać rozum za przewodnika"[7] i w tym samym tekście wyraża się krytycznie o autorytetach; za

---

7 Le Goff, op. cit., s. 59

nim powtarzają to inni pisarze. Konsekwencją tej nowej postawy jest rewindykacja praw i godności natury, którą w długich wywodach swoich naukowych poematów Alain de Lille opisuje jako *Vicaria Dei* — namiestniczkę Boga, a więc byt w znacznej mierze autonomiczny. Badacze ci byli w niemałym stopniu poetami, a niedarmo też wdrażano ich do czytania klasycznych autorów. Stąd może pochodzi rodzaj zachwytu z jakim piszą o przepastnej potędze złożonej w zalążkach, zwłaszcza o sile reprodukowania się, przekazywania w łańcuchu pokoleń „zleconego" wzoru; stąd u Bernarda Silvestris oryginalna metafora, bardzo po literacku sugerująca konieczność przybrania przez rzeczywistość pewnych określonych form poprzez przedstawienie czysto możliwych bytów jako wołających o wykończenie, wyprowadzenie ze stanu materii biernej i chaotycznej[8]. Pisarze z Chartres są pilnymi czytelnikami Platona. Skupienie na świecie pojęć i idei, którego świat materialny był, wedle wielkiego Greka, tylko odbiciem — jest dla nich czymś do gruntu naturalnym i zarazem charakterystycznym. Dlatego też, choć pod pewnymi względami odciągani są od symbolizmu przez przybierający na sile racjonalizm, pod innymi względami symbolizmem się delektują.

Podobni do tej grupy przez platońskie spojrzenie na świat są przedstawiciele innej żywotnej szkoły, tzw. wiktoryni, skupieni w opactwie św. Wiktora pod Paryżem. Najbardziej znany z nich, Hugon, jest nie tylko mistykiem i filozofem — jest także artystą: intuicja artysty dochodzi do głosu u tego filozofa gdy przedstawia on bogactwo i różnorodność świata jako odbicie Piękna Bożego[9]. Bóg jest w centrum jego uwagi, i w tym Hugon jest typowym średniowiecznym filozofem — na Boga patrzy on jednak poprzez olśniewający go świat. W szkole w Chartres, ale także i w innych szkołach, panowała troska o humanistyczne podstawy wykształcenia, pilnowano lektury autorów, tresury w łacinie mówionej i pisanej. To wszystko przygotowywało przemiany, które miały nadejść i przyszłą sytuację w uniwersytetach.

Sygnały zza kurtyny

Dojrzewanie kulturalne czołowych myślicieli wysokiego średniowiecza było raczej szybkie. To początki procesu były długie i mozolne — zmagano się wtedy z pytaniami, których samo postawienie ostro razi nasze nawyki: najbardziej z nich znanym i chyba kluczowym było pytanie czy w ogóle dopuszczalna i potrzebna jest

---

[8] por. C. S. Lewis, *The Allegory of Love*, 1953, s. 90 i nast.

[9] por. E. de Bruyne, *Etudes d'Esthetique Médiévale*, 1946, t. II, s. 217

jakakolwiek wiedza świecka, czy Pismo św. nie powinno być jedynym przedmiotem badania i medytacji. Niewątpliwie był to jakiś swoisty obskurantyzm, ale nie trwał on długo i nigdy całkowicie nie triumfował. Gdy raz aparat myślenia został puszczony w ruch albo raczej — gdy już wyostrzono myślowe narzędzia — zaczynają rysować się zagadnienia największej wagi dla całego ludzkiego poznania i to rysować się z dużą wyrazistością.

Weźmy na przykład pod uwagę instytut tłumaczy w Toledo. Jakie to przesłanki leżały u podstaw tej fundacji — przesłanki, z których śmiało zdali sobie sprawę patronujący temu dziełu prałaci, a których ulękli się w roku 1277 arcybiskupi Paryża i Canterbury? (rok 1277 to data wydania *Articuli parisienses* w których Tempier, arcybiskup Paryża potępił 219 tez filozoficznych; większość z nich miała swe źródła w arabskich komentarzach do pism Arystotelesa). Sprawa jest prosta: można i warto tłumaczyć dzieła Arabów i Greków, bo ci poganie czy heretycy poznali jakąś część prawdy i to wystarczająco ważną, by należało sobie zadać niemały trud konieczny dla jej przyswojenia. Tak sobie powiedzieć musieli arcybiskupi Rajmund i Rodrigues Ximenes. Zapewne podejmując taką decyzję i oni zdawali sobie równocześnie sprawę z tkwiącego w niej ryzyka. Poprzez poznawane wreszcie gruntowniej teksty rósł w oczach czytelników Zachodu do postury giganta umysłu Arystoteles. Jeżeli jeszcze przed jego pełniejszym poznaniem Bernard z Chartres mógł porównywać ludzi starożytności do olbrzymów, na których barkach stoją jego współcześni niby karły — to cóż musiało się dziać w mózgach zaciekawionych studentów, kiedy zaczęli odkrywać ile najgłębszych ludzkich pytań zostało już postawionych przez wychowawcę Aleksandra Wielkiego tysiąc pięćset lat przed nimi? By to jako tako pojąć, trzeba wziąć pod uwagę ogromny współczynnik autorytetu w średniowiecznym myśleniu, współczynnik obecny nawet w tych umysłowościach, które z przyjemnością oddawały się burzeniu autorytetów (niektórych — nigdy wszystkich). Autorytet Arystotelesa jako sławnego mędrca zaczął przeważać nad autorytetem mędrców chrześcijańskich, chociaż ci interpretowali nieznane tamtemu Objawienie. Dla niektórych przynajmniej umysłów było to jak mocne wino.

Platonizm tradycji

Cofnęliśmy się do okresu szkół „przeduniwersyteckich" z ich studium autorów i bogatymi początkami samodzielnej spekulacji. Ale z końcem XII wieku są już gotowe te ramy, od których naszkicowania zaczęliśmy ten esej — ramy Wszechnic. Pobiera w nich naukę bardzo liczna rzesza studentów. I na młodzież i na wykła-

dowców działa tradycja, przejęta od poprzednich szkół. Tradycja ta nie jest jednolita: są w niej bodźce do śmiałych i twórczych przemyśleń — są i zastygłe kanony, nierzadko schematy dotyczące tak samych poglądów jak i metod i programów nauczania. Szkoły, w tym również szkoły wyższe, z równą troskliwością jak Kościół którego były ramieniem, utrzymywały niezmienioną zasadniczo linię ortodoksyjnej interpretacji doktryny katolickiej. Przyjmowano, że na terenie filozofii oznacza to trzymanie się platonizmu. Platonizm wydawał się gwarancją uznania duchowego pierwiastka w świecie i człowieku. Platonizowanie było przyczyną owej sławnej „średniowiecznej pogardy ciała i materii", którą istotnie dostrzegamy u niektórych komentatorów. Nie jest to jednak jedyny ani najważniejszy aspekt średniowiecznego platonizmu. W schemacie tym nie można na przykład pomieścić zainteresowań myślicieli z Chartres czy też Wiktorynów — choć byli oni niewątpliwie platonikami. W ogóle platonizm wielu okresów, w tym także platonizm średniowieczny wcale nie koniecznie przeszkadza rozwojowi zainteresowań przyrodoznawczych. Już między połową dwunastego a połową trzynastego wieku notujemy nazwiska wybitnych przyrodników w najszerszym znaczeniu tego słowa, jak optyk Witelo czy teoretyk fizyki — Grosseteste. Rozwijają się też nauki dedukcyjne, którym platonizm zawsze sprzyjał. Wielkim bodźcem dla nich są tłumaczenia z arabskiego (algebra Al Kwarazmi'ego) i poszerzenie się znajomości logicznych tekstów Arystotelesa (tzw. *logica nova*). Ale skoro wszystko zbiegało się w ogólnym, szerokim spojrzeniu na rzeczywistość — w filozofii, nią głównie się zajmujemy.

Arystotelesowska przygoda

Pojawienie się na horyzoncie myślowym tego, kogo przez stulecia zwano po prostu Filozofem, oznaczało odmianę, przyjęcie nowego punktu widzenia na fizykę, etykę i teorię państwa, ale nas interesuje przede wszystkim to co działo się w samym centrum poznawczego obszaru, w metafizyce. Nagle zaczęły wołać o swoje prawa konkretne materialne byty, nieożywione, a także roślinne i zwierzęce — o prawa zarówno w obiektywnej rzeczywistości jak i w ludzkim poznaniu. Bo o ile dotąd przeważała skłonność do ujmowania tego poznania idei po platońsku, z wnętrza duszy człowieka do istoty, o tyle zrozumienie poglądów Arystotelesa mocno skłaniało do uszanowania roli zmysłów w poznaniu, bez których działania, twierdził Stagiryta, ludzkie wnętrze byłoby pustką. Pojmijmy dramatyczność tego zwrotu myślowego: to nie było małą rzeczą przyjąć tezę, że dusza, zanim zaczną na nią dzia-

łać bodźce idące przez zmysły jest „jak tablica na której nic nie stoi napisane". Prawa pierwiastka materialnego w człowieku zaczynają rosnąć tak gwałtownie, że zdaniem niektórych dokonuje się to kosztem praw pierwiastka duchowego, który właściwie niknie. Nie można się dziwić, że istnieją materialistyczne interpretacje Arystotelesa — i nie można też się dziwić, że wśród chrześcijan umysły mniej tęgie od umysłu Tomasza z Akwinu zlękły się tej perspektywy, że zlękli się arcybiskupi Tempier i Kilwardby. Oczywiście, jeśli ktoś chce, zawsze może uniknąć skutków mocnego wina w jeden niezawodny sposób, mianowicie będąc abstynentem: tej metody w dziedzinie filozoficznej z rycerską dzielnością od bardzo dawna trzyma się nasz naród (w innej dziedzinie się jej nie trzyma). Naród francuski, również od wieków, miał słabość przeciwną, stąd gorliwość w narażaniu się na myślowe niebezpieczeństwa, którą praktykuje już od średniowiecza.

Arabowie

Ale była jeszcze kwestia tego kto wino podawał. Wiadomo, że byli to „Saraceni". Oprócz ostrości samej substancji w grę wchodziła subtelna, uwodzicielska interpretacja wschodnich mędrców, nie liczących się w swych spekulacjach z doktryną chrześcijańską: na ich czele uśmiechał się spod swego turbanu sędzia z arabskiej Kordowy, Ibn Ruszd, zwany Awerroesem, dla którego materialna osnowa człowieka była jeszcze niewątpliwie jednostkowa, ale aparat poznawczy był tylko cząstką jednego Olbrzymiego Intelektu pracującego dla całej ludzkości. Umiejmy wczuć się i w takie ujęcie, by lepiej zrozumieć przygody intelektualne scholarów Zachodu w zetknięciu ze światem arabskim. Powinno to być dla nas możliwe i nawet niezbyt trudne. Czyż nie mówiono nam tyle razy, że logika jest sztuką myślenia „poprawnego", a poprawność dopuszcza tylko jedno postępowanie, według ustalonej zasady „tak lub wcale nie", a więc logiczne myślenie ma w sobie coś mechanicznego? Człowiek współczesny, obznajomiony z cybernetyką najłatwiej może sobie wyobrazić taką wspólną dla całej ludzkości duszę przez porównanie z jakimś powszechnym mózgiem elektronowym — tego rodzaju koszmarne idee jawią się dziś literatom z branży *science-fiction*.

Ale Awerroes inną jeszcze przedstawiał pokusę —rozszczepiając ludzką osobę także w innym aspekcie. W tym wypadku upicie się mocnym winem było aż tak silne, że dochodziło do dwojenia się w oczach. Jeden i ten sam człowiek mógł pojmować sprawy na dwa sprzeczne sposoby, przy czym rozum podawał mu wyjaśnienie zgodne z faktami, a religia jakoby baśniowe. Awerroes pragnął

zachować oba sposoby, a przedziwny, do dziś niezupełnie rozszyfrowany jego admirator, Siger z Brabantu, podjął tę myśl w swojej teorii podwójnej prawdy: to co prawdziwe dla rozumu nie jest takim dla wiary i odwrotnie — ale oba punkty widzenia należy zachować. Znów ciśnie się pod pióro zestawienie z naszą rzeczywistością. Co trzeci polski katolik o nastawieniu fideistycznym taką zajmuje postawę, choć nigdy nie „zabawia się" filozofią. Może właśnie dlatego.

Personalizm

Kiedy uderza ludziom do głowy swoboda myślenia, kiedy naprawdę upojeni są odkrywaniem nowych horyzontów, wówczas niezwykle ostro zarysowują się nie tylko teoretyczne lecz i praktyczne aspekty i konsekwencje spekulacji. Dzieło wypracowywane w korporacji uniwersyteckiej zaczyna mieć charakter wybuchowy, trochę podobnie jak wyniki badań nowoczesnych uczonych technologów, w których laboratoriach powstają obok tworów przychylnych dla człowieka także i środki zniszczenia. Na katedrach dwunastowiecznych i trzynastowiecznych uniwersytetów zasiada wielu ludzi o wyostrzonej świadomości humanistycznej, świadomości potrzeb i uprawnień ludzkiej jednostki i ludzkiej wspólnoty. W ich wykładach kreślone bywają koncepcje ogromnie dla tych spraw doniosłe. Już platonizujący Boecjusz, jeden z najbardziej czytanych autorów średniowiecza gwarantował osobie ludzkiej szczególną rangę, jako „niepodzielnemu substratowi tego co w rzeczywistości jest rozumne" [10]. Po nim powtarzali to w kółko profesorowie wieku XII. A o ileż bogaciej i zgodniej z obserwacją rzeczywistości uderzą w te same akcenty uczeni, którzy pojęli wagę arystotelesowskiej apologii materii i bytu konkretnego!

Święty Tomasz

Mówimy tu w liczbiej mnogiej, lecz niewątpliwie zwrotu decydującego dokonał tu geniusz nieporównanie przerastający wszystkich współczesnych — święty Tomasz z Akwinu. Jego współcześni i kontynuatorzy mogli tylko cząstkowo przygotować lub rozpracować te olbrzymie linie, jakimi nakreślił on swoją do głębi humanistyczną filozofię. Może dziś, z perspektywy, lepiej widzimy przebieg tych linii, może łatwiej nam ogarnąć ich znaczenie dla człowieka. Może nawet pomagają nam w tym widzeniu nasze jakże

---

[10] por. M. de Wulf, *Philosophy and Civilisation in the Middle Ages*, 1953 s. 57

dotkliwe doświadczenia z dwudziestowiecznymi systemami grożącymi starciem w proch ludzkiej jednostki. Jednakże sam autor *Summy* musiał zdawać sobie świetnie sprawę z tego, czym może być dla człowieka jego nauka, jakie może przynieść praktyczne rezultaty. Czy myśl o dobru człowieka dodawała odwagi i siły temu atletycznej postawy dominikaninowi, kiedy, można by powiedzieć, brał za rogi jednego za drugim najtęższego byka na intelektualnej arenie Europy? Zresztą nie łamał im karku jak Ursus tylko zaprzęgał do wozu teologii i humanizmu, którym sam mistrzowsko powoził. W każdym razie jest faktem, że śmiało i pewnie chwytał on różne ryzykowne koncepcje i w sposób konstruktywny z nich korzystał.

Abelardowa metoda przeciwstawiania każdemu twierdzeniu znaku zapytania mogła dla umysłów wyłącznie młodzieńczych stać się początkiem anarchii pojęć. Dla św. Tomasza jest ona codziennym narzędziem stawiania problemów. Wystarczy spojrzeć na którąkolwiek z setek kwestii składających się na *Summę*: tok rozumowania ma charakter nawskroś dramatyczny — autor rozpoczyna zawsze od sformułowania zastrzeżeń, zarzutów przeciw tezie która ma być postawiona. Nie jest spod tego wyjęta nawet teza, która zdawałoby się nigdy nie przestaje być oczywistą dla średniowiecznego umysłu — teza o istnieniu Boga. I tu Tomasz zaczyna od swej zwykłej formuły: „Wydaje się, że Go nie ma..." [11] Warto zauważyć, jak metoda nauczania uniwersyteckiego, przeniknięta praktyką dyskusji, staje się metodą samego dociekania.

Z takim samym spokojem wielkiego wodza umysłowych bitew przejął Tomasz arystotelesowskie ujęcie pierwiastka materialnego w świecie i w człowieku. Oznaczało to wiele rzeczy. Tu wymienimy z nich na pierwszym miejscu przebudowę teorii poznania. Powstał nowy opis procesu, przy pomocy którego umysł wchodzi w kontakt z rzeczywistością: „widzimy, że ciało jest w najwyższym stopniu potrzebne duszy rozumnej do jej właściwego działania, jakim jest poznawanie" [12]. Skoro tak, to właściwym przedmiotem poznania jest dla człowieka rzeczywistość materialna, świat otaczających go przedmiotów, a nie myślowe konstrukcje. Nauki badające tę rzeczywistość posiadają własne zasady, własne przesłanki pierwsze, niezależne od teologii: *non pertinet ad eam (sacram doctrinam) probare principia aliarum scientiarum.*" [13] Tomasz stanął więc po stronie zdecydowanej emancypacji nauk. Wreszcie podkreślić trzeba, że w jego doktrynie ciało ludzkie jest włączone w strukturę ludzkiej

11 *Summa theologiae* I, 2, 3
12 *Summa theologiae* I, 84, 4
13 *Summa theologiae* I, 1, 6 ad 2

osoby i dlatego ma znaczenie dla całości jej rozwoju, nie tylko w sferze poznawczej.

Osoba a „duchowość”

Osoba, jedność nierozerwalna danego układu materii i ożywiającego ją pierwiastka rozumnego i wolnego, zwanego duszą, ma jedyną w swoim rodzaju pozycję w widzialnym świecie — pozycji tej nie wolno podważyć. Stąd wystrzał polemiczny w kierunku opisanych wyżej awerroistów. Nie może być mowy o „duszy zbiorowej” dla ludzkości. Oznaczałoby to logicznie koniec osobistej odpowiedzialności i osobistego życia twórczego. Wiąże się to ze sprawą znaczenia, jakie przypisujemy pierwiastkowi materialnemu w człowieku. Dana konkretna wiązka atomów ujednostkawia w uchwytny sposób ów płomyk, który ją łączy ze światem myśli i chcenia jako takim, ujednostkawia go, a jednak w sobie całkowicie nie zamyka. Jest w człowieku coś co sprawę materii przekracza.

To wszystko naturalnie nie znaczy, że personalizm był w średniowieczu sprawą oczywistą, tak jak nie jest sprawą oczywistą dla naszych współczesnych, przeżywających na nowo, w kategoriach socjologii i antropologii itd. odwieczny pociąg do traktowania ludzkości jako wielkiej Jedni. Ostatnio widzimy to u Teilharda de Chardin, z grubsza poprawnego nawet chrześcijanina. Gdyby rzecz była w owych czasach oczywista, nie dochodziłoby do tylu polemik na ten temat.

Osoba a problemy społeczne

Tak wygląda, ujęta przez trzynastowieczny tomizm w kategoriach filozoficznych, konsekwentna obrona zwykłego przekonania, które każdy nosi w sobie podświadomie, że jest kimś odrębnym od reszty, że jego ciało jest bardzo ważną rzeczą nawet dla jego umysłu, ale że jego umysł nie jest całkiem tym samym co jego ciało, że z tytułu swej odrębności człowiek nie może być traktowany jak krzesło ani nawet jak pies, itd. Mimo uderzającej zgodności tez filozoficznych z tezami zdrowego „instynktu” czy rozsądku, nie jest rzeczą obojętną czy tezy te bywały wystarczająco dobitnie i poprawnie formułowane i głoszone.

Wybitny historyk filozofii, De Wulf wskazuje zdecydowanie na praktyczną wagę teoretycznych rozwiązań wypracowywanych przez średniowiecznych mistrzów spekulacji. Myśliciele w murach uczelni, mimo napięć wewnętrznych i sporów, byli zgodni w uznaniu godności i wagi ludzkiej osoby właśnie w tych latach, gdy wiele konkretnych osób wywalczało sobie (nie zawsze skutecznie) prawa

wobec dominujących wtedy wielkich systemów społecznych, zwłaszcza feudalizmu. De Wulf cytuje słowa Piotra Czcigodnego o serfach (niewyzwolonych chłopach) jako o braciach i siostrach ich panów [14].

Osoba a twórczość

Było i inne oblicze tej samej kwestii. Zdanie sobie sprawy z niezastąpionego, niepowtarzalnego, niewymiennego charakteru konkretnego bytu jednostkowego, a nade wszystko konkretnej ludzkiej jednostki (będącej czymś więcej niż element uczestniczący w zbiorowej duszy, jak ją widzieli awerroiści) oznaczało filozoficzne „uniwersyteckie" uzasadnienie prawniczego ujęcia korporacji jako tworu pozbawionego osobowości. Przy całym uspołecznieniu ludzi średniowiecza, nawet przy całym ich entuzjastycznym zrzeszaniu się dla obrony nowych interesów przeciw starym, nie wyposażali oni takiego zrzeszenia w cechy podmiotu prawnego pozwalające na tyranizowanie jednostki. Bo gdy się raz przełamało pewne skrajności ujęć platonizujących, okazało się, że tylko jednostki konkretnie i realnie istnieją. Można by w tym widzieć jakiś teoretyczny odpowiednik przepisów cechowych, które postulując ścisłą współpracę grupy, obstawały zarazem przy zasadzie jednostkowego osobistego rozwoju i formacji rzemieślnika — artysty. Wielkie, zbiorowe dzieła-katedry były organizowane i wykonywane przez wspólnoty — a jednak pozostają one wyrazem indywidualności artystycznych poszczególnych współpracowników.

Przy takim temacie myśl nasza mimo woli powraca do współczesnej rzeczywistości, z jej charakterystycznym lękiem, że kultura masowa, zresztą nieunikniona, zatrze osobowość ludzką. Od razu zdajemy sobie sprawę z niemożliwości powtórzenia średniowiecznego eksperymentu, który odbywał się na o tyle mniejszą skalę i w o tyle innych warunkach. A jednak istnieje konieczność znalezienia innych form ratowania jednostkowej twórczości w zbiorowych dziełach, choćby przez świadomy udział w udoskonalaniu i uczłowieczaniu maszynowej produkcji. Jak olbrzymie są przeszkody na tej drodze — też nie wolno zapomnieć, ale w to już nie będziemy tu wchodzić.

Pluralizm?

Z personalizmem łączy się również kwestia średniowiecznego pluralizmu. Znana jest różnolitość strojów epoki i rzeczywistości

---

14 Op. cit., s. 55

społeczno-prawnych, które za nią stały. Kupiec nosił na przykład płaszcz z futrzanym kołnierzem, rycerz zbroję, scholar togę itd. — i w pojęciu żadnego z nich nie było rzeczą słuszną, (mimo częstego tu i ówdzie snobizmu i swoistego wyścigu w zbytkowności ubiorów), aby wszyscy zaczęli nosić jednakowe stroje, jak rzecz się ma w praktyce i częściowo w poglądach naszych czasów.

Średniowieczny stan rzeczy miał swoje wielorakie uzasadnienia — historyczne i prawne. Uzasadnienie „uniwersyteckie" byłoby chyba arystotelesowsko-tomistyczne i powołałoby się na rozmaitość konkretnych bytów, która jawi się w realistycznej obserwacji świata. Mają prawo istnieć i na swój niepowtarzalny sposób się rozwijać odmienne kategorie bytów, odmienne ludzkie ugrupowania, jak najbardziej odmienne rozwiązania artystyczne. Każdego obserwatora uderzyć musi mnogość rozwiązań architektonicznych (wyraźna zwłaszcza w Anglii), mnogość w ramach zasadniczo jednolitego, tego samego gotyckiego stylu, tak powszechnie przyjętego i akceptowanego wszędzie przez Kościół.

...ale i synteza

A przecież żadną miarą nie oznaczało to radykalnego pluralizmu, który byłby rezygnacją z uporządkowanego obrazu świata, rezygnacją z systematycznego myślenia. Im szerzej się dopuszcza rozmaitość linii rozwojowych, tym staranniej musi się baczyć na zasady jednoczące — uniwersalizm i obiektywizm, te kamienie węgielne średniowiecznego filozofowania. A więc „kodeks kultury", *Summa* nie przestaje być summą, przedziwnym tworem zarazem młodzieńczo ambitnym i w niejednym sensie dojrzałym, olbrzymią próbą syntetycznego ujęcia spraw wszystkich, z wyznaczeniem im właściwych i proporcjonalnych miejsc, z poczuciem hierarchii, ze świadomością obowiązku oddania każdemu bytowi tego co się mu należy. Jest ona właściwym wykwitem uniwersytetu, bo i wstyd byłoby kultywować szczegółowe dociekania, nie kusząc się o ich powiązanie, o znalezienie wspólnych mianowników. Profesor wyższej uczelni nie może być tylko zbieraczem fiszek. Ale powinien być nim także — zdarzają się dążenia do syntezy zbyt pospieszne, niezgodne z postulatem naukowej rzetelności, niedość przemyślane i krytyczne. Taki właśnie zbytni pośpiech zarzucamy wielu średniowiecznym profesorom.

Zestawiano wiele razy summę i katedrę — trudno tu o to nie potrącić: chcemy wskazać zwłaszcza na analogiczne w obu wypadkach połączenie bogactwa i jedności, tej jedności tym bardziej imponującej, im więcej musiała objąć elementów. Erwin Panofsky ponowił nie tak dawno to zestawienie już nie na płaszczyźnie

impresji, lecz poprzez szczegółowe analizy wykazując w swoim świetnym studium *Gothic Architecture and Scholasticism*,[15] jak plany katedr odbijały strukturę scholastycznego myślenia. Epoka równie zdumiewająco różnolita co jednolita... Gdyby tylko jej historyczna rzeczywistość spełniała przynajmniej niektóre wzniosłe postulaty, formułowane przez ówczesnych myślicieli — może naprawdę byłaby ona wtedy bliska zasadom mądrości. Wiemy jak w praktyce była od nich daleka. Na ten zarzut trudno odpowiedzieć — najwyżej do porównań rzeczywistości i katedr można włączyć i szydercze monstra uczepione na gzymsach wież i upiorne demony i smoki, które mają swoje miejsce w tych kamiennych opowiadaniach o człowieczym losie. Siły destrukcji i bezwładu mają zawsze otwarte powieki, świat dążący do ładu, nawet osiągający pewien ład — nigdy go w pełni nie osiąga. (Średniowiecze było bardzo dalekie od optymizmu pewnych ekonomistów XIX wieku).

Oto książę, który winien pilnować dobra gromadzkiego rządzonej przez siebie społeczności — a przygotowuje kosztowną wojnę; oto majster cechowy, który otrzymał swój tytuł wraz z powołaniem do dbałości o dobrą robotę, potrzeby klienta i swego czeladnika — a tymczasem zabiega raczej o grubość swojej kabzy, kosztem swoich obowiązków społecznych; cóż zaś powiedzieć o stróżu dusz, kapłanie, który drży tylko o beneficja!

A jednak to wszystko nie odbiera znaczenia zdrowym wytycznym, przeciwnie — jeszcze je podnosi. Jeśli do nadużyć dołączyłoby się zwątpienie o tym czy istnieje słuszne użycie; do wykroczeń — odrzucenie samej idei wiążącej normy, byłoby zapewne, *ceteris paribus*, nieporównanie gorzej. Nie ma więc sensu kwestionowanie ważkiej roli uniwersytetów i wypracowanych w nich postulatów etycznych i społecznych, dlatego tylko, że życie potrafiło od tych postulatów odbiegać. Tego rodzaju pokus rozpaczliwego sceptycyzmu średniowiecze z nami na ogół nie dzieliło.

Świadomość potrzeby postulatów i poczucie obowiązku ich formułowania dla dobra ludzkiej wspólnoty są u księcia uczonych, Tomasza, bardzo wyraźne i wysokie. By móc tego obowiązku dopełnić, mędrzec winien ogarniać spojrzeniem całość sprawy, do której zmierza ludzka wspólnota. Wtedy na swoje miano zasługuje, gdy z takiej płaszczyzny rzeczy osądza. „Skoro zadaniem mędrca jest porządkowanie i ocena spraw, i skoro rzeczy mniejsze winny być mierzone przez większe, tego zwiemy mędrcem w jakiejkolwiek dziedzinie, kto w niej bada najwyższe przyczy-

---

[15] E. Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism*, Latrobe 1951. Fragment tej pracy został opublikowany w 45 nrze „Znaku" (1958).

ny... jak kierownik budowy w porównaniu z robotnikami tnącymi drzewo i ciosającymi kamienie... W ludzkich horyzontach roztropność wtedy zasługuje na miano mądrości, gdy wszelkie postępowanie podporządkowane jest właściwemu celowi ludzkiego życia!..[16]
Filozoficzne zrozumienie, że ważny jest zawsze konkretny człowiek czy konkretna grupa, miało swoje praktyczne następstwa. Nie pozwalało ono zatopić się wyłącznie w subtelnych i wzniosłych dociekaniach, kierowało uwagę na zagadnienia dobrej organizacji jednostkowego i zbiorowego życia. Dominikanie — profesorowie są autorami statutów dla miast i innych wspólnot. Autor *Summy* znajdował czas by doradzać poszczególnym władcom w partykularnych sprawach: rady miały formę krótkich traktatów — na przykład „O zorganizowaniu społeczności żydowskiej w Brabancji". Odpowiadał też na listy z zapytaniami o wskazówki pochodzące od prywatnych osób.

Bonum commune

Była w tym wszystkim jakaś wielka trzeźwość i poczucie rzeczywistości. W każdym razie rady formułowane przez św. Tomasza na temat najlepszego urządzenia różnych ludzkich społeczności stale mają na celu największe, a zarazem elastycznie realizowane dobro jej całości. Trudno o większy kontrast z wizją średniowiecznego państwa narzuconą przez pewne dziennikarskie ujęcia sugerujące jakoby w tamtych czasach wszystko miało być poddane woli króla. Wizja ta, w której monarcha swą nieruchomą sztywnością przypomina sakralny posąg, jest może w pewnym stopniu prawdziwa w stosunku do Bizancjum i szerzących się tam koncepcji ustrojowych. Ale Tomasz pisał swe dzieła na Zachodzie, wkrótce po okresie żywych ruchów miejskich, z pochodzenia był Włochem — a właśnie we Włoszech ruchy te miały szczególnie rewolucyjny i nowatorski charakter — był wreszcie członkiem zakonu wyrosłego z radykalnych społecznych haseł, zorganizowanego na zasadzie obieralności władzy — zrozumiałe więc, że całkiem inaczej widział strukturę i prawa ludzkiej społeczności. Jeśli wolno stosować terminy wykształcone w naszych właściwie czasach do innej, tak odległej epoki, to można by nazwać Tomasza demokratycznym liberałem, ograniczającym władzę centralną niemal do niepisanego mandatu rządzonej grupy. Jeżeli władza zaczyna działać wbrew dobru tej grupy, mandat moralnie ustaje — mamy tu więc rodzaj Russowskiego kontraktu społecznego *avant la lettre*. Władca wszak „...ma władzę stanowienia

---

[16] *Summa theologiae* I, 1, 6

praw o tyle tylko, o ile reprezentuje wolę ludu"[17], bo w ogóle, jak wkrótce później stwierdzi Dante — nie lud dla króla, a wprost przeciwnie — „*non enim... gens propter regem sed e converso*"[18]. Żadnej zbędnej uległości wobec instytucji, choćby uświęconych tradycją.

Granice racjonalizmu.

Ale gdyśmy tak ukazali od kilku stron to występujące u czołowego filozofa epoki poczucie rzeczywistości, zaufanie do naturalnych władz człowieka i gotowość do posługiwania się rozumem aż do najdalszych dostępnych mu granic — musimy się trochę zatrzymać, aby nie sfałszować obrazu. Przy całym pokrewieństwie pewnych jego tez z racjonalizmem — Tomasz nie jest racjonalistą. Największy myśliciel średniowiecza jest na tyle średniowieczny, że byłoby nonsensem robić z niego czciciela rozumu w stylu wieku osiemnastego czy dziewiętnastego. Racjonalista osiemnastowieczny gotów był po rozumie spodziewać się absolutnie wszystkiego, nauka miała wedle jego nadziei nie tylko rozświetlić wszystkie zagadki, ale wystarczyć człowiekowi do szczęścia. Dla św. Tomasza „każda nauka ma swoje z jej zakresem związane pytania, odpowiedzi i argumenty — oraz zgodnie z tym swoje własne zasadzki i rodzaje niewiedzy"[19]. Czystej sprawności poprawnego rozumowania nie można pojmować zbyt jednolicie ani uniwersalnie. „Nie oczekuje się tego samego rodzaju pewności we wszystkich dziedzinach naukowego badania. Umysł wyrobiony nie będzie żądał większej pewności niż dany przedmiot może dać, a z drugiej strony nie zadowoli się mniejszą. Przyjmować prawdę matematyczną na podstawie retorycznego wywodu to niemal zbrodnia — tym samym jest wymagać matematycznych dowodów od mówcy"[20].

W odpowiednim, ustopniowanym rozróżnianiu rodzajów wiedzy tkwi jej rodzaj najwyższy, który się nazywa mądrością — a którego zastosowanie do problemów życiowych konkretnych ludzkich grup pokazywaliśmy na przykładzie teorii państwa.

Mądrość, baśń, zabawa.

Mądrość wygląda zupełnie inaczej niż nauka. Poecie nasuwałyby się tu jakieś obrazy, czy łańcuchy słów, w których Staffowski

---

17 *Summa theologiae* I—II-ae, 97, 3

18 *De monarchia*, liber I

19 *In libros posteriorum Analyticorum expositio*, lect. 21

20 *In decem libros Ethicorum expositio*, lect. 3

tytuł „barwa miodu", coś dojrzałego i dobrotliwego kontrastowałoby ze stalowymi rusztowaniami reaktorów atomowych.

Według św. Tomasza filozofia usposabia do postawy skłonienia się przed oglądaną rzeczywistością — a tej postawy człowiek nowoczesny dość mocno nie lubi. Jest wprawdzie nieraz gotów skłonić się z rezygnacją, raczej afilozoficzną — nie z szacunkiem, jak człowiek średniowiecza. Niezwykły tekst na ten temat zawiera jedna z wczesnych lekcji *Komentarza do I Metafizyki:* „Ponieważ filozofia rodzi się z poczucia, że stoimy w obliczu czegoś wzniosłego, napawającego lękiem i powagą, filozof musi na swój sposób być miłośnikiem mitów i bajek poetyckich. Poeci i filozofowie podobni są do siebie przez zapładniające ich poczucie zdziwienia" [21].

Ta mądrość ma nadto w sobie coś z zabawy — znów myśl, która niejednemu człowiekowi współczesnemu, ciągle drżącemu o techniczne i użytkowe zastosowania swoich odkryć, wydaje się niemal bluźnierstwem, zwłaszcza na terenie uniwersyteckim: „zabawa nie jest środkiem do celu, szuka się jej dla niej samej — podobnie szukamy rozkoszy mądrości" [22]. Mądrość będzie zawsze źródłem praktycznych wskazówek — ale najpierw musi być osiągnięta w sposób bezinteresowny. Chesterton ujął różnice postaw ludzi średniowiecznych i współczesnych w lapidarną formułę, która zwłaszcza w tym miejscu będzie bardzo przydatna: dla nich życie było tańcem, dla nas wyścigiem. W tańcu zresztą mogły się trafiać momenty grozy — wyścigi mogą obfitować w wygody. Istotną jest postawa. Tego stanu rzeczy nie zmienia fakt, że wielu współczesnych usilnie poszukuje rozrywki *(fun mentality)* — skoro dzieje się to zupełnie nie w duchu kontemplacji, który należy do samej istoty „zabawiania się mądrością". Człowiek średniowieczny miał poczucie kosmicznej liturgii, w której całym swoim życiem brał udział, a którego to poczucia my raczej nie posiadamy.

Mówiąc o tym wszystkim wracamy znów do elementu poetyckiego piękna, który przewijał się przez obraz świata u platonizujących Wiktorynów czy uczonych z Chartres, a w stosunku do którego racjonalizm tomistyczny stanowi pewnego rodzaju kontrast. Kontrast ten pozostawia jednak oba pierwiastki na swoich miejscach, nie rugując całkowicie żadnego z nich. Nawyk rozumowania umacniał nawet w pewnym sensie przekonanie o harmonii rzeczy, wdrażał do szukania jej gdzie tylko się dało. U wielu mniej krytycznych myślicieli także tam gdzie nie bardzo się dało. Przykładem mogłaby być nie zawsze właściwie interpretowana tendencja

---

21 *In Metaphys.*, lect. 3

22 *In librum Boethii De hebdomadibus*, Prol.

do tropienia liczb w rzeczywistości i przypisywanie im wartości zasady tłumaczącej strukturę rzeczy. W bardziej archaicznych stadiach zjawisko to miało charakter sakralny: pewne cyfry, mające wyrażać założenia budowy świata, były święte. Znów tu obserwujemy właściwość średniowiecznej kultury bardzo odległą od naszych przyzwyczajeń. My badamy świat nie oczekując po żadnej zdobytej formule przyczynowego związku z jakimś rdzeniem rzeczywistości, ani nie przypisując jej pozycji hierarchicznie wyższej od innej formuły, jesteśmy bardziej „sterylni" w naszym postępowaniu. Ale prawdą jest też, że wzory matematyczne, w które dzisiejszy fizyk ujmuje pewne aspekty materialnej rzeczywistości, dają nad tą rzeczywistością panowanie technologowi. Można by też przypomnieć, że nie dawniej jak pokolenie temu Sir James Jeans wnioskował z matematycznych formuł odkrywanych u dna badanego świata fizykalnego o istnieniu jego sprawcy, pracującego jak matematyk.

Przesłanki dla hymnu

Niewątpliwie więc intelektualiści średniowiecza, nawet najwybitniejsi, przy całym swym rozmachu myślowym, śmiałości analizy, poczuciu rzeczywistości, w które wiek osiemnasty, gardzący w czambuł całą epoką gotyku w ogóle nie byłby uwierzył, byli inni od intelektualistów naszego czasu. Zachowali poczucie tajemnicy, coś z poetyckiego podejścia do świata, jego ogląd jako układu działającego na wszystkie, nie tylko umysłowe władze osobowości, a więc władze uczuciowe (w tym estetyczne) i moralne. Można by zresztą rzecz ująć tak, że to właśnie poczucie rzeczywistości rozciągało się i na te sprawy. Ponieważ mieli mocną i wyraźną świadomość związku ze światem obiektywnym, poza nimi istniejącym, więc szukali w tym świecie przesłanek dla swojego rozwoju wewnętrznego. Mówiąc w ogromnym skrócie: człowiek nowoczesny szuka, za Descartesem, tych przesłanek w samym sobie. Człowiek średniowieczny znajduje je w świecie — krytyk sceptyczny powiedziałby: w swoim obrazie świata — i to znajduje nie tylko dla siebie jako jednostki, lecz dla całej grupy, w której żyje i której rytm jest zgrany i zestrojony z rytmem otaczającej rzeczywistości. Intelektualiści powiedzieli mu na przykład o znakach zodiaku, o układach gwiazd „panujących" nad poszczególnymi okresami roku, a on je sobie sprzągł z rozmaitymi zajęciami, którym się w tych okresach oddaje, i dlatego, jako rzeźbiarz, wykuł na murach katedr plakietki przedstawiające żniwa w lipcu (pod znakiem Lwa) czy świniobicie w listopadzie (pod znakiem Łucznika).

Pojęcia moralne, skrystalizowane w szkołach i uniwersytetach i wpajane na codzień przez wychowanie, nie były martwe — to były potężne siły wypływające z samych stwórczych źródeł, bijących „pod powierzchnią" świata. Sztuka i literatura jeszcze to pogłębiają, nadając pojęciom kształt osobowy: Męstwo i Umiarkowanie wystąpią widzialnie (znów w rzeźbie) czy też jako wyobrażalne postacie w ramach opowiadań alegorycznych. A cóż dopiero mówić o przeżyciu liturgii, która w ramach wspólnego obrzędu ludzkiej grupy odtwarzała przecież, według powszechnie przyjętego przekonania, stały cykl czynności wykonywanych przez naturę ku chwale jej Autora. Śpiewał ptak, więc śpiewał i człowiek, który w uniwersytetach i szkołach uczył się śpiewać ze zrozumieniem, *psallere sapienter.*

... *i reakcje dzisiejsze*

Chociaż sceptycyzm kartezjański wywarł tak długotrwały i silny wpływ na duchowość nowoczesną, mimo to wielu ludzi, współczesnych do szpiku kości, czerpie ze świata zewnętrznego mnóstwo bodźców dla swego życia wewnętrznego. Niewątpliwie te bodźce działają nadal. Ale w warunkach dominującej obecnie postawy bodźce te odbierane są raczej jako sygnały z krainy absurdu i wnioski bywają często, częściej w każdym razie niż w średniowieczu, cyniczne lub rozpaczliwe. Wyraźnie stwierdza się u naszych współczesnych opory skierowane równocześnie przeciw „racjonalizmowi" i symbolizmowi obrazu świata przyjętego przez średniowiecznych uczonych. Nie podoba nam się to, że obraz ten jest tak uporządkowany, usystematyzowany, że tyle elementów w nim „gra", zgadza się z założeniami — i zarazem sprzeciw budzi poetyckość tego obrazu, pełnia zawartego w nim piękna. Dla równowagi (i w obronie piękna) warto się zastrzec, że i w obrazie świata, konstruowanym czy odczytywanym przez współczesną naukę, nie brak przesłanek dla zachwytu. Przypomnijmy choćby bogactwo drobnych kształtów i barw oraz wiążących je regularności, które dostrzec można pod mikroskopem, czy też nieznane ludzkiemu oku przed dwudziestym wiekiem krajobrazy nad chmurami, oglądane z samolotu, czy widok podmorskiej fauny paradującej przed oknem batysfery. A efekty architektury Corbusierowskiej czy budownictwa okrętowego? Tyle, że nasze przesłanki do hymnu nie tworzą zwartego systemu, są jakoś rozproszone, nie wyciągamy z nich syntetycznych harmonijnych wniosków „pod Ptolomeusza".

Synteza i jej język

Znaleźliśmy się znów wobec zestawienia encyklopedycznego wysiłku średniowiecznej myśli uniwerysteckiej z encyklopedycznym wysiłkiem sztuki — budową katedry.

Podobieństwo dwóch rzeczy z natury sytuacji rozciąga się na nie obie. Nie tylko katedra była uniwersalna jak summa, ale i summa była budowana organicznie, jak katedra, była odbiciem świata pełnego znaczeń dla umysłu i rozkwitającego urodą dla oka, grającego harmoniami dla ucha.

Język obu tych wielkich konstrukcji był powszechny — katedra przemawiała językiem obrazu, dzieła uniwersyteckie — łaciną rozumianą przez wszystkich ludzi wykształconych. Zresztą nie chodzi tu tylko o język w jakiejś jego warstwie powierzchniowej: wspólny był układ pojęć, zasób wiadomości, ponad granice rozciągały się te same elementy ikonografii i logiki. Europa przechodziła szczytowy okres wielkiego eksperymentu porozumienia kulturalnego i filozoficznego. Dziś czegoś trochę podobnego próbuje UNESCO, z trudniejszym chyba w sumie startem.

Początki kryzysu

Czy porozumienie mogło się utrzymać? Czy wysiłek trwania przy uniwersalizmie mógł być kontynuowany? Mnóstwo zdrowych jego przejawów kazałoby wołać, że jak najbardziej — ale jest to oczywiście teza niesprawdzalna. Któż może wiedzieć, jak byłyby się sprawy potoczyły, gdyby się inaczej potoczyły? Nie brak w każdym razie uczonych wierzących w nieuchronność przesileń kulturalnych. Przy takim stanowisku obojętne, jak bogaty mógł być rozkwit: on nie może trwać. Jest faktem, że w szeregu dziedzin średniowiecznej kultury kryzys rozpoczyna się wkrótce po osiągnięciu wierzchołka. W sztuce stan równowagi między prostotą monumentalności a realizmem szczegółów, „uduchowieniem" i ogólnością rzeźbionych postaci a ich związaniem z konkretnym portretem, stan osiągnięty, jak powiada Focillon, na jeden moment, właśnie w połowie trzynastego wieku, zaczyna tuż po swoim skrystalizowaniu ustępować naśladowaniu wybranego wąskiego odcinka rzeczywistości, po którym przyjdzie naturalizm jesieni średniowiecza. W filozofii nadchodzą te wielkie uderzenia, jakie w syntezę scholastyczną wymierzą (świadomie czy nieświadomie? tak chciałoby się czasem wiedzieć) myśliciele przełomu stulecia trzynastego i czternastego, i ich następcy. Zawsze przyjemnie jest dla Polaka przypomnieć sobie, że cenione na terenie międzynarodowym prace ks. Konstantego Michalskiego o sceptycyzmie i kry-

tycyzmie omawianego okresu w Paryżu i Oksfordzie, rzuciły w latach trzydziestych decydujące światło na te zagadnienia. Dziś sprawa jest powszechnie znana. Mikołaj d'Autricourt, Piotr d'Ailly kwestionują zasadę przyczynowości — ten węzłowy punkt każdego filozoficznego poznania. Delikatna inteligencja Dunsa Szkota przenosi zręcznie teologię poza rejony filozoficznie sprawdzalne, a i jego postawa wydaje się zbyt tradycjonalistyczna Ockhamowi, który nie bez uzasadnienia nazywa swoje stanowisko „nowoczesnym" (*via moderna*) i na trzy wieki przed Baconem i Descartesem odnosi się z pełnym zaufaniem tylko do eksperymentu, pewników oczywistych i... intuicji, odrzucając spekulację, choćby o jak najsolidniejszej konstrukcji.

Lubimy mówić, że w okresie Odrodzenia czy Baroku twórcza myśl europejska wzięła rozbrat z filozofią scholastyczną. Jednakże dokonane wówczas rozbicie gmachu-katedry tej filozofii nie byłoby może poszło tak łatwo, gdyby nie osłabienie struktury od wewnątrz które przyszło grubo wcześniej. Zwłaszcza Brytyjczycy podmyli w wieku XIV fundamenty kolumn po cichu ale gruntownie. Był to nurt myśli pokrewny w swoim impecie nurtowi zainicjowanemu przez Abelarda dwieście lat wcześniej, u samych początków wielkiej przygody europejskiego mózgu. Tylko że po nim ten dynamizm udało się wprzęgnąć w budowę systemu, bogatego w konstruktywne rozwiązania. Na wiele podstawowych pytań spróbowano dać odpowiedzi, równocześnie samodzielne i pożyteczne dla całej rodziny narodów. Pytania Ockhama natomiast pozostały pytaniami „rozrębującymi". Zapewne i na nich, jak na każdych, można chyba było nauczyć się głębszego myślenia, znane tezy można było dzięki nim zobaczyć w nowym świetle, jakoś inaczej je ustawić, wykorzystując jego wątpliwości dla bardziej wnikliwego ujęcia problemów. Ale widać już nie było Europie pisane doczekać się nowego geniusza syntezy. Po cichu przyjęto fakt rozrąbania za dokonany i zaczęto żyć kawałkami spekulacji. Uniwersytety końca średniowiecza będą po trosze partykularne i spekulatywnie mniej twórcze.

Nacjonalizmy

W jednym jeszcze aspekcie uniwersytety dotknięte zostały przez ogólny kryzys kultury średniowiecza. Łączy się on z partykularyzmem, który z kolei spowodowany został przez dojrzewanie i stopniowe wyobcowywanie się poszczególnych organizmów narodowych. Choć wiele niedoskonałości mogło tkwić w zamyśle zcementowania Europy w jedną całość, czy to pod papieskim, czy pod cesarskim berłem, choć próbowano tego dokonać wśród szalejących egoizmów i nie bez dramatycznych wstrząsów — wciąż jednak

trzepotała się jeszcze jakaś nadzieja na zbudowanie powszechnej ludzkiej społeczności. Teraz zrezygnowano już z tych projektów. Utracono gdzieś sekret tworzenia wspólnot, których rozwój nie musiałby oznaczać pogrążania innych. Nowe wspólnoty, w których rolę czynnika jednoczącego odgrywał coraz wyraźniej wspólny język i wspólny władca, „narodowy" — choć to naród jemu, a nie on narodowi często służył — szukały coraz bardziej własnego tylko wzrostu. Nie było to zresztą takie nowe, bo *de facto* szukały tego i to dość brutalnie, także dawne wspólnoty. Teraz jednak i teoria zaakceptowała ten stan rzeczy, stając się partykularystyczną. Nowe uniwersytety miały w tym procesie pomagać; taki był charakter uczelni powstających od połowy XIV wieku, z praską na czele, choć nie należy zapominać, jak bardzo międzynarodowe towarzystwo studiowało w Krakowie jeszcze w wieku XVI. Zarówno w starych jak i w nowych uniwersytetach działali teraz uczeni mniej już wpatrzeni w uniwersalną obiektywną prawdę. Oczywiście i dotąd takich nie brakowało. Nie tylko wiele faktów zachodziło, lecz i wiele ujęć teoretycznych wykuwało się pod naciskiem konkretnych politycznych sytuacji czy osobowości. Nawet koncepcje ustrojowe rysowały się zapewne na usługi obozu papieskiego czy cesarskiego. Niemniej fakt, że równocześnie inni myśliciele próbowali wypracować koncepcje powszechne, musiał mieć swoje znaczenie. Teraz coraz łatwiej znaleźć uczonych „pomagających" poszczególnym władcom, takich jak legaliści, pomagający Filipowi Pięknemu w walce z papieżem i odgrzebujący to, co w pismach starożytnych prawników uzasadniało mocną rękę władcy.

Niespodzianki za zakrętem

Wiadomo zresztą, jak wielkie rzeczy miały wkrótce rozkwitnąć pod opieką tego czy innego, umocnionego przez nowe prawo władcy, choć bywał on cynikiem i autokratą. Któryż ze średniowiecznych autorów misteriów, wspartych o zwartą i konstruktywną filozofię, dorósł w cząstce do nadludzkiego geniuszu Szekspira, jakkolwiek miał on tworzyć pod skrzydłami kapryśnej i doszczętnie pozbawionej europejskiego uniwersalizmu Elżbiety? Który ze świętych i skupionych plastyków gotyckich ogarniał horyzonty twórcze Buonarrotiego? A jeszcze bardziej — który z astronomów średniowiecznych zrównał się choć na chwilę z Mikołajem z Torunia? Aż tacy ludzie, a po nich dalsi, czekali za dziejowym zakrętem, na nowych wodach, na które Europa wpłynęła swoim mocno nadwyrężonym okrętem. Bo też żeglugi niosą niespodzianki.

Tymczasem spadkobiercy metod wypracowanych przez wieki pracowali nadal, nie znając przygotowywanych przez los zaskoczeń.

Pod wielu względami życie późnośredniowiecznych uczelni wygląda tak samo jak przedtem, choć coś się przesunęło czy zapadło. Wykłada się nadal scholastyczną metodą. Przy jej pomocy starsi panowie w togach atakują mnóstwo problemów, ale już mniej centralnych i istotnych.

Jeżeliby wrócić na chwilę do przytoczonego zestawienia dominanty kulturowej epoki z rytmem tańca, to zapewne misterni i uczeni grajkowie wiedzą o wszystkich liczbowych stosunkach poszczególnych tonów zbadanych przez ich poprzedników, może grają nawet tę samą melodię, ale wśród węża taneczników przesuwają się postaci dość od nich różne, których tyle widać na późnych iluminacjach i wczesnych drzeworytach. To szkielety.

Nad dachami kolegiów ciągnie wiatr, żółknące liście opadają na kręte ulice. Epoka dożyła swego listopada.

Przemysław Mroczkowski

ANTONI GOŁUBIEW

STANISŁAW KOŚCIAŁKOWSKI

(ZE WSPOMNIEŃ)

2 września 1960 w Pitsford Hall w Anglii zmarł prof. Stanisław Kościałkowski. Jako jego uczeń i wychowanek chciałem napisać o Nim obszerniejszy szkic, obrazujący Jego działalność naukową, społeczną i pedagogiczną. W sprawie tej zwracali się zresztą do mnie inni uczniowie, wychowankowie, a także przyjaciele Profesora. Niestety, najpierw choroba a później terminowe prace literackie uniemożliwiły mi spełnienie tego obowiązku. Przez z górą rok łudziłem się, że może mi się to uda, dziś widzę, że ulegałem iluzji. Zwłaszcza przedstawienie naukowego dorobku Stanisława Kościałkowskiego wymaga niemałej pracy (zadanie to spełnia częściowo szkic Witolda Nowodworskiego w 2 (14) numerze „Zeszytów Naukowych KUL"). Zdając sobie sprawę, że — wbrew przysłowiu — co się odwlecze, to najczęściej uciecze, w głębokim przekonaniu, że postać Stanisława Kościałkowskiego nie powinna być zapomniana, nie mogąc się jednak zdobyć na więcej, wydobyłem fragment pisanych w wolnych chwilach wspomnień (wchodzę już w wiek, gdy zaczyna się podsumowywać swe życie) i uzupełniwszy go materiałem, jaki miałem pod ręką, przedstawiam czytelnikowi. Chcę jak najsilniej podkreślić pamiętnikarski, a więc subiektywny i egocentryczny charakter tej pisaniny. Nie hołduję modnej dziś zasadzie

pisania przy okazji słonia już nie o Polsce, jak to illo tempore *bywało, ale o sobie samym. Tym razem tak jednak będzie. Czytelnik znajdzie tu bowiem rozdział z osobistego pamiętnika, rozpoczynający się od wczesnych wspomnień z dzieciństwa — i szczegół ten zaznaczam, żeby nikogo nie zwiódł tytuł niniejszego szkicu.*

DIABŁY NA SUFICIE

Kiedy miałem iść po raz pierwszy do szkoły po powrocie do Wilna i mama wybierała się ze mną do dyrektora, ciocia Jadzia powiedziała, że poznamy nadzwyczajnego człowieka. „Czemu nadzwyczajnego?" — zapytała mama i już nie pamiętam odpowiedzi cioci, poza marginesową uwagą, wypowiedzianą z pewnym zażenowaniem i poprzedzoną zastrzeżeniem skierowanym raczej do mnie niż do mamy: „tylko się nie zgorszcie" — że dyrektora wszyscy nazywają Jezusik. Bardzo byłem ciekaw owego Jezusika, przezwisko to mię jakoś ośmieliło i nie odczuwałem przed tym tak ważnym dla mnie spotkaniem zwykłej w takich wypadkach tremy, głównie zresztą dlatego, że szedłem z mamą. Skoro go zobaczyłem, od razu zrozumiałem, dlaczego wszyscy nazywają go Jezusik. Miał jasną, niezbyt długą, łagodnie zaokrągloną brodę, jakiej już się wtedy na ogół nie nosiło, przechodzącą w zarost po obu stronach pociągłej i łagodnej twarzy, prosty nos i bardzo jasne oczy, toteż rzeczywiście zupełnie był podobny do Pana Jezusa idącego z uczniami przez żyto na kolorowej reprodukcji wiszącej u nas w domu pod szkłem w szerokiej mahoniowej ramie. Wydał mi się wtedy dość wysoki, przyjemnie wąski, trochę pochylony i miał tę budzącą zaufanie łagodność w ruchach, a także w brzmieniu głosu, która była nie robiona, a która na pewno zjednywałaby mu zwierzęta, podobnie jak zjednywała dzieci. Toteż odpowiadałem na pytania śmiało, zupełnie nie zdając sobie sprawy, że odbywam coś w rodzaju egzaminu, czułem się też bardzo zadowolony, bo mama chciała oddać mnie na to półrocze znów do pierwszej klasy, bojąc się, że sobie w drugiej nie poradzę, natomiast Jezusik uspokoił mamę, że choć posiadam pewne luki, ale jestem chłopczyk rozwinięty, inteligentny i napewno nadgonię zaległości. W rezultacie oboje z mamą wyszliśmy od Jezusika w doskonałych humorach i umocnieni w poczuciu własnej wartości, w domu zaś mama powiedziała, że dyrektor jest rzeczywiście nadzwyczajny, bardzo ujmujący i życzliwy, a Tolinka wziął do drugiej klasy. Myślałem,

że mama powie także, co dyrektor powiedział o mnie, a choć nie znosiłem słowa chłopczyk, w jego ustach brzmiało ono przyjemnie i wcale nie poniżająco, ani śmiesznie, ową charakterystyczną śmiesznością dorosłych, która budzi w dzieciach zażenowanie i wstyd zmieszany z irytacją; ale mama nic nie powiedziała o chłopczyku, z czego trochę byłem rad, a trochę mimo wszystko zawiedziony.

W szkole zetknąłem się z Jezusikiem jeszcze tylko raz, w okolicznościach bardzo nieprzyjemnych, oczywiście z mojej własnej winy. Okoliczności te wynikły stąd, że poszedłem do szkoły mocno podniecony, wszystko mi się tam podobało, nawet to, że profesor Popławski, czyli Dziadek, wydał mi się trochę zafrasowany, gdy dowiedział się, że w Homlu przerabialiśmy tylko ułamki zwyczajne, oni zaś kończą już dziesiętne, więc będę musiał dogonić. Ale z tych zwyczajnych odpowiedziałem doskonale i Dziadek mię pochwalił, czym byłem mile połechtany. Cały więc długi dzień zeszedł mi w świetnym nastroju, chciałem się popisać czymś nadzwyczajnym, toteż przed lekcją religii pokazałem kolegom, jak się wiesza diabły na suficie. Sztuki tej nauczył mnie mój papuś jeszcze w Klincach, a robi się ją w sposób następujący: wycina się z papieru diabła z długim językiem i ogonem, zaczepia się go na nitce, na końcu zaś nitki w pętelce umieszcza się bryłkę miazgi z pożutego dokładnie papieru. Gdy się rzuci potem diabła w górę, pożuty papier przykleja się do sufitu i diabeł ślicznie dynda tam na nitce. Nakleiliśmy tych diabłów całą kupę, że sufit wyglądał jak czeluście piekieł, i czekaliśmy, co będzie — owo „co będzie" stanowiło zaś najistotniejszą część zabawy. Religię wykładał wtedy ksiądz Kiersnowski, duży tęgi mężczyzna o czerwonej twarzy, późniejszy kapelan wojskowy, bardzo wesoły i lubiany przez chłopców, z którymi nawiązywał świetny kontakt. Na diabłach jednak się nie poznał, poczerwieniał z irytacji jeszcze bardziej i zapytał zaraz, kto to zrobił. Wówczas wstałem i przyznałem się, po pierwsze dlatego, że wciąż chciałem imponować kolegom, także dlatego, że w harcerstwie nauczono mnie, że przyznawanie się jest dowodem odwagi i że tylko tchórze chowają się za innych, a także ze względu na owo przyjemne i podniecające „co będzie". „Co będzie" skończyło się okropną awanturą, ksiądz Kiersnowski kazał woźnemu zdjąć diabły przy pomocy szczotki do zamiatania, na suficie pozostały wielkie żółte plamy i to mnie przeraziło, bo w Klincach mieliśmy sufit z malowanych na olejno desek, na którym nic nie było widać; w dodatku ksiądz Kiersnowski kazał przyjść do szkoły mojej mamie, a to było najgorsze, bo mama zupełnie nie znała się na takich sprawach i wiedziałem, że z „co będzie" może wyniknąć wielkie lanie. Wrażenie owej awantury pozostało mi na całe życie, do tego stopnia silne, że nie nauczyłem żadnego z moich dzieci wieszania

na suficie diabłów, chociaż nauczyłem ich mnóstwa niedozwolonych sztuk robienia chroboczącego szczura z pudełka od zapałek i wielu innych, i chociaż w Klikuszowej mamy również drewniane sufity, na których diabły nie pozostawiałyby żadnych śladów i mama by się nie gniewała. W rezultacie dzieci się dowiedzą o tej doskonałej sztuce dopiero, jeśli przeczytają to wspomnienie, ale ponieważ w większości już powyrastały, wiadomość ta nie będzie miała dla nich większego znaczenia. Trochę tego żałuję, a trochę nie — właśnie ze względu na ową dawną awanturę.

Na drugie spotkanie z dyrektorem, które było wynikiem wizyty mamy w szkole, szedłem, jak to się mówi z duszą na ramieniu, ze względu zaś na poplamiony sufit — z poczuciem głębokiej winy. Byłem bardzo nieszczęśliwy, a cudownie podniecające „co będzie" okazało się zwyczajnym oszukaństwem, jakich wiele później miałem doznać w życiu, gdy oczekuje się nadzwyczajnej przygody, uszczęśliwiającego wypełnienia, a potem przychodzi zawód, rozczarowanie, przykra czczość, niby po przehulanej głupio nocy; ale wtedy jeszcze nie miałem w takich sprawach doświadczenia. Najgorsze zdaniem księdza Kiersnowskiego było to, że powiesiłem diabły zaraz pierwszego dnia pobytu w szkole, czego zupełnie już nie rozumiałem, bo przecież na całą sprawę nie mogło mieć żadnego wpływu, czy to dzień pierwszy, czy dziesiąty. Ale mama również powiedziała, że to właśnie jest najgorsze. Świat dorosłych przedstawił mi się jeszcze raz z dziwacznej i niezrozumiałej strony — i w tym nastroju zastukałem do pokoju dyrektora, przygotowany na coś straszliwego, nieokreślonego, lecz dlatego właśnie tym straszliwszego, a lęk, który przeżywałem, był tak paraliżujący wszelkie inne odczucia, że możliwość wyrzucenia mnie ze szkoły, o czym przebąkiwała moja mama, była jeszcze złem najmniejszym. Istotne zło, zapierająca dech straszliwość, kryła się za tymi drzwiami, pomalowanymi na brązowo, w które nieśmiało i z dosłownym, fizycznie odczuwanym drżeniem łydek zastukałem. Po głuchym „proszę" nie było już odwrotu, nie mogłem uciec, więc nacisnąłem klamkę i wsunąłem się w koszmar, gdzie nic w mym zalęknieniu nie widziałem, tylko straszliwego Jezusika nadczekująco siedzącego za ogromnym biurkiem.

Na mój widok — czy może na widok mego zalęknienia — wyszedł mi naprzeciw zza tego olbrzymiego biurka. Ale to nie było tak, jakby szedł na mnie, lecz szedł ku mnie, szedł na pomoc, z jasnym zarostem na policzkach, nieznacznie przechodzącym w bródkę, przyjemnie wąski i z lekka pochylony, w niebieskich oczach miał zafrasowaną troskę, zupełnie jakby to on zawinił, nie zaś ja, i jakby on szedł do mnie oskarżać się i przyznawać do sufitu i do diabłów. Wszystko to odczułem podświadomie i niejasno, ale

bez żadnych wątpliwości i nie byłem już tak bardzo zalękniony. Zamiast — jak to robią dobrzy wychowawcy — po raz nie wiedzieć który skazać mnie na mękę opowiadania, co zrobiłem, opowiadania nie odpowiadającego prawdzie, bo zdeformowanego przez strach i przez poczucie winy, podsuwające całkiem nową, nieprawdziwą motywację, nie owo krystalicznie jasne „co będzie", lecz coś mrocznego, złośliwego i nierzeczywistego, co obciąża sumienie i wypełnia je niepopełnionym brudem — zamiast tego wszystkiego zaczął się przyznawać pochylony nade mną i zafrasowany dyrektor. Powiedział mi, że ksiądz Kiersnowski i inni nauczyciele boją się, że może jestem straszny łobuz i nauczę łobuzerki innych chłopców, skoro już pierwszego dnia zrobiłem taki figiel w szkole, a oni jeszcze mnie nie znają (wtedy od razu zrozumiałem, dlaczego pierwszy dzień był gorszy od dziesiątego), i że ten figiel był niedobry nie dlatego, że jest taki bardzo zły, ale że to akurat na religii, i że diabły, więc ksiądz Kiersnowski, który lubi chłopców i lubi ich figle, mógł pomyśleć, że w tym kryje się złośliwość, więc zrobiłem mu niezasłużoną przykrość, i że na suficie pozostały brzydkie plamy, a mamy wreszcie polską szkołę, szkoła ta powinna być ładna i czysta, teraz zaś jest zabrudzona, że jest wojna i nie ma pieniędzy na odmalowanie sufitu, więc... — i tak płynęła z jego ust ta moja spowiedź, przyznanie się do głupio podniecającego „co będzie", bez żadnej deformacji, tak po prostu, jak dobrzy wychowawcy pragną, żeby to chłopcy sami z siebie powiedzieli, a oni przecież tego powiedzieć nie mogą, bo tego w nich jeszcze nie ma. Na końcu zaś Jezusik sam określił, na czym moja wina polegała, określił ją precyzyjnie, dokładnie, a zarazem wyzwalająco — że o tym wszystkim nie pomyślałem. Wtedy we mnie minął lęk, a raczej lęk przerodził się w poczucie żalu, bo rzeczywiście nie pomyślałem o niczym poza drańską ciekawością „co będzie", a przecież powinienem był pomyśleć, skoro zaś nic nie pomyślałem, więc zrobiłem wielką przykrość księdzu Kiersnowskiemu i rozzłościłem go pierwszego dnia, a na dodatek jeszcze te ohydne plamy na suficie, kiedy wojna i nie ma pieniędzy. On zaraz dodał, że następny raz pomyślę, a potem spytał, jak mi się podoba w szkole i czy czuję się w niej dobrze — i kiedy zamykałem za sobą ciężkie brązowe drzwi, kochałem bardzo księdza Kiersnowskiego i całą naszą szkołę i już nie czułem winy, ni wyrzutów sumienia, biegłem prędko do domu, niewypowiedzianie szczęśliwy, w domu zaś uściskałem mamę i powiedziałem, że już nigdy nie będę. Bo cóż powiedzieć można mamie w takim skumulowaniu uczuć i czyż istnieją słowa, by wyrazić nimi uszczęśliwiającą pewność, że świat jest dobry i ludzie na tym świecie są dobrzy, i ja też nie jestem zły, a odtąd będę dobry, tylko z diabłami to zupełnie nie pomyślałem.

A że nie pomyślałem potem bardzo wiele razy w życiu i że raz po raz nie pomyśluję jeszcze dzisiaj, kiedy już jestem stary koń, i że wciąż jestem tylko inteligentny chłopczyk, który chce, a ciągle wiesza diabły na suficie — o tym, że tak być musi i że będzie, Stanisław Kościałkowski wiedział chyba wtedy doskonale. Wydaje mi się, że wiedział i to, że nie można wymagać kategorycznie od człowieka, żeby zawsze pomyślał tak, by całkiem pewnie wiedział, ale można i trzeba wymagać, żeby myślał, starał się i chciał. A wtedy czasem się udaje.

Jeśli wszystkich, co go znali, uderzała wielka jego skromność, sądzę, że skromność ta płynęła z tej właśnie jego wiedzy o człowieku. W dyrektorskim gabinecie staliśmy naprzeciw siebie jak dwaj ludzie, którzy spotkali się nie po to, żeby przyznać się do win niepopełnionych, ale pomyśleć o tych popełnionych mimo woli. Stanisław Kościałkowski był wielkim wychowawcą, a że nie nauczyłem swoich dzieci wieszać diabły, może stało się to z nieuświadomionej do chwili, w której piszę to wspomnienie, obawy, że nie spotkają one dzięki nim drugiego Jezusika. Bo osobiście nie potrafię dziś żałować, że już pierwszego dnia zachowałem się w szkole tak nieodpowiednio, trochę tylko przykro mi za owe plamy, ale nawet tych plam nie wyrzekłbym się, bo one to i zagniewanie księdza Kiersnowskiego spowodowały wezwanie mnie za ciężkie, pomalowane na brązowo drzwi dyrektorskiego gabinetu.

OSTATNI KRÓL POLSKI

Nasza szkoła zajmowała całe piętro ogromnej kamienicy na rogu Wileńskiej i Akademickiej, lokal obszerny, ale ciemny i źle przystosowany do celów, którym służył, a utworzona została po wejściu Niemców przez na wpół jawny Komitet Edukacyjny nawiązujący w swej ideologii i działaniu do tradycji Komisji Edukacji Narodowej. Na czele Komitetu stał zasłużony w Wilnie dr Witold Węsławski, a najczynniejszy udział brało kilku ludzi — ojciec mojego przyjaciela Mariaszki, późniejszy wicemarszałek sejmu Litwy Środkowej, adwokat Bronisław Krzyżanowski, właściciel wielkiego domu handlowego maszyn i narzędzi rolniczych, społecznik i organizator, typowy pozytywista wedle modelu Bolesława Prusa, Zygmunt Nagrodzki, Zofia Paszkowska, Julia Rodziewiczowa pedagog i charakterystyczna dla ówczesnego Wilna figura — oraz jako jeden z najczynniejszych Jezusik-Kościałkowski. Ci ludzie zaraz po wejściu Niemców, wprost z niczego, bez pieniędzy, lokali, organizacji, kadr nauczycielskich, w warunkach wojny, zaledwie tolerowani przez niemieckie władze okupacyjne, zdołali założyć w Wilnie,

Grodnie, Lidzie, Oszmianie, Mołodecznie, Nowej Wilejce, Nowogródku, Święcianach i w wielu mniejszych miejscowościach całą sieć szkół średnich, zawodowych i — jak wtedy nazywano szkoły podstawowe — elementarnych, w samym Wilnie ponad czterdzieści, nie tylko założyć, lecz utrzymać, nie tylko utrzymać, lecz rozwijać, i to przy zasadzie nauki bezpłatnej, z darów i opodatkowania się społeczeństwa. A nie były to czasy łatwe, pod koniec wojny panował głód, głód nie metaforyczny, nie będący przesadą późniejszych opowiadaczy, ale głód dosłowny, taki, że na ulicach niejednokrotnie padali osłabli z głodu ludzie i tu, na ulicy, na chodniku umierali. Pamiętam, jak opowiadał nam o tym głodzie mój ojciec, który przedarł się z Homla do Wilna w 1917 r. i potem wrócił, przywiózł też ze sobą kawałek tamtejszego chleba — ten korowo-plewowo-otrębiany chleb, przyłożony po wyschnięciu do świecy, płonął dużym żółtym ogniem jak słoma. Mam jeszcze przywiezioną wtedy przez papusia fotografię babci, cioci Jadzi i Mury i pamiętam moje ówczesne przerażenie — reakcję dziesięcioletniego chłopca — na widok tego wychudzenia i twarzy, które były zapadnięte, nie tylko wychudzone ale właśnie zapadnięte w głąb, że zostały na nich tylko oczy w oczodołach, nosy, usta, kości policzkowe i włosy, u cioci Jadzi zaczesane w wysoki kok, u Mury zaś splecione grzecznie w warkoczyki z kokardkami, jak stroiło się do uroczystej fotografii. A ciocia Jadzia była raczej — jak to mówiło się w tamtych czasach — „sytuowana", to ona pomagała innym, utrzymywała wielu z tych, którzy nie mieli nic. W takich warunkach społeczeństwo odbudowywało szkolnictwo, zaś wśród magików-cudotwórców, którzy nie mogli wprawdzie rzec „Stoliczku, nakryj się", lecz potrafili zakląć: „Sezamie, otwórz się", wśród tych zuchwałych realistów i romantycznych wizjonerów Stanisław Kościałkowski był jednym z kierowników, duszą i myślą przedsięwzięcia.

Rzecz jasna, że nic z tego wówczas nie wiedziałem, ale wiedziała dużo ciocia Jadzia i opowiadała mamie, a skoro te rozmowy dotyczyły Jezusika, przysłuchiwałem się im z zainteresowaniem. Zresztą na Wileńskiej zostaliśmy niedługo, nasze gimnazjum przeniesiono do byłego rosyjskiego gimnazjum realnego, wybudowanego przed samą wojną, olbrzymiego gmachu o dużych jasnych klasach, szerokich na dobre dziesięć metrów korytarzach, spełniających rolę sal rekreacyjnych. Lecz tam na Pohulance nie mieliśmy już Jezusika. Dyrektorem był Fiedia-Makadior, Zygmunt Fedorowicz, okrągły, żwawy i czerwony, doskonały zresztą pedagog i bardzo lubiany przez chłopców, którego głos zapędzający nas do klas toczył się po szerokich korytarzach niczym karambolujące kule bilardowe. Był to człowiek nieprzeciętny, jeden z inicjatorów nauki o Polsce

współczesnej i autor obszernych wypisów na ten temat, służących przez wiele lat jako pomoc dla nauczycieli, późniejszy wizytator w kuratorium szkolnym, który w życiu Wilna odegrał dużą rolę. Natomiast Stanisław Kościałkowski, ustąpiwszy ze stanowiska dyrektora i z krótkotrwałego kierownictwa całym szkolnictwem wileńskim, wykładał jeszcze parę lat w żeńskim gimnazjum Orzeszkowej, a potem został powołany do wskrzeszonego w 1919 roku uniwersytetu Stefana Batorego.

To było dziwne miasto, Wilno, miasto zbyt długo żyjące marzeniem, imaginacją, tęsknotami, by mogło od razu wejść w świat realny, żyć jako normalne skupisko urbanistyczne — wytwórczością, rzemiosłem, przemysłem, handlem, komunikacją, wodociągami, kinem (mówiło się jeszcze wtedy: kinematografem), wiadomościami z gazet, budownictwem, radą miejską, radiem, wojskiem, oświatą, polityką, codziennym dniem, zwykłymi ludzkimi sprawami. Żyło się tym wszystkim oczywiście, ale każdy z tych przejawów życia był sobą, a jednocześnie jeszcze czymś innym, był wcieleniem tęsknoty, patriotyzmem i wzruszeniem, nieraz dochodzącym do egzaltacji. A więc było to miasto romantyczne? I tak, i nie — ale rozróżnienia tego nie da się przeprowadzić powierzchownie. Najprościej będzie, jeśli powiem, że każde zjawisko życia miało u tamtych ludzi niejako dwa oblicza, było oglądane z dwu stron. Pamiętam, jak w kilka lat później, gdy zaczęły po mieście kursować pierwsze autobusy, zrazu trzy zielone fiaty, później autobusów zjawiło się więcej, zielonych i czerwonych, różnobarwnych, różnokształtnych, różnych marek i wytwórni, jeden nawet z ganeczkiem od tyłu i kominkiem na spaliny na dachu, aż wreszcie zapanowały niepodzielnie ciężkie, nowoczesne, szwajcarskie „Arbony" — otóż owe autobusy były nie tylko ułatwieniem dojazdu do pracy, do szkoły, do teatru czy wujostwa na Śnipiszkach, lecz stanowiły także jakąś aurę, nieokreśloną a zarazem romantyczną, były czymś z nowoczesnej cywilizacji skrzyżowanej z poszóstną karocą, wyjściem na świat, upodobnieniem się — bo ja wiem? — do Paryża czy Londynu, a jednocześnie podkreśleniem, podmalowaniem i świadectwem dawności stołecznego miasta byłego Wielkiego Księstwa, nawiązaniem do tradycji, gdy miasto to, daleko wysunięte na wschód, było pionierem nowoczesności, jak byśmy dzisiaj powiedzieli — było najbardziej i w najlepszym znaczeniu postępowe. I stąd — oto owe dwie strony wileńskiej mentalności — nowoczesność (pożal się Boże, co to była za nowoczesność!) zlewała się w wyobrażeniach wilnian z dawnością (ostatecznie nie tak znów omszałą, skoro Wilno założył w XIV wieku Gedymin), a wszystko budziło dumę i miłość do rodzinnego grodu-miasta. Kulminacją owej dumy-miłości był stosunek do uniwersytetu.

Nie bardzo pamiętano batoriańską akademię jezuitów i rektorat Piotra Skargi — to była tradycja podręcznikowa, archiwalna, przysypana pyłem bibliotecznym, tradycja uczonych i szperaczy. Ale uniwersytet filomatów-filaretów („*kto ich wie, kto oni tacy byli, te filomaty-filarety, ale wilniuki byli obowiązkowe*"), Adama Mickiewicza i trzeciej części *Dziadów* („*turma była akuratnie u bazylianów, niedaleczko Ostrej Bramy*"), Śniadeckich czy Lelewela („*ciała jego sprowadziwszy z cudzej ziemi do wilenskiej i musowo pochowawszy na Rossie, żeby spokojność była jemu wiekuista*"), obserwatorium astronomicznego Poczobuta („*któren lubił niebu przyglondać się z tej wieżyczki*"), czy ogrodu botanicznego księdza Jundziłła („*miejska rada zamieniwszy jego później na park gienierała Żeligowskiego, gdzie uczniaki wyprawują niemożebne brewerie i piłka nogami kopią*") — otóż ta tradycja uniwersytetu była ciągle jeszcze żywa, Bóg wie jakimi drogami Poczobut i Jundziłł przesiąkali do powszechnej świadomości, ale jakoś przesiąkali, czy też zachowali się w pamięci sprzed wieku (Lelewela wsławiło sprowadzenie zwłok i pogrzeb na trzystapięćdziesięciolecie uniwersytetu w 1929 roku). Owo powszechne uznawanie przez wilnian uniwersytetu za swój, za o s o b i ś c i e własny, trudno wytłumaczyć ludziom nie tamtejszym, uważającym podobne opowieści za przesadę, jeśli nie wręcz za blagę. A była to najzwyczajniejsza prawda. Nie wiem, może podobnie dzieje się w jakiejś Getyndze, w małych miastach uniwersyteckich, których uczelnie mają stare tradycje i wielkie ogólnonarodowe nazwiska wychowanków, może tam również najszersze rzesze ludności podobnie uważają uniwersytet za własny. W Wilnie tak właśnie było. Rada miejska i magistrat, województwo, kuria biskupia, inne instytucje i urzędy były czymś nieosobistym, czymś od załatwiania spraw, dobrze jeszcze jeśli nie wedle białoruskiego przekleństwa „*kab ciebia czort pa urzendach ciahau*", natomiast uniwersytet nie był obcy dla stróża czy przekupki kaziukowej, chociaż przecie żadne z nich nie miało z uniwersytetem nic do czynienia, nie bardzo wiedziało, czym on jest, często ledwo umiejąc kulfonami się podpisać, a czytając zaledwie na książce do nabożeństwa. Trzeba to dobrze zrozumieć: na codzień, rzecz jasna, o uniwersytecie nie myślało się ani mówiło, lecz to był symbol, rzecz odświętna, splendor całego miasta — i one, ten splendor, ta odświętność, ważność uniwersytetu były własnością ogółu, stanowiły dla miasta jego indygenat, jego tytuł do chwały i dumy. Szukając analogii — bardzo zresztą dalekich — chciałoby się powiedzieć, że uniwersytet dla Wilna był czymś takim, jak korona brytyjska dla Anglika. W Kościele katolickim ludzie wiedzą, że daleko im do świętości, a jednak chwała świętych spływa na nich i ich samych podnosi. Mnóstwo wilnian nie znało *Dzia-*

dów i nigdy nie czytało *Pana Tadeusza,* lecz nazwisko Mickiewicza było dumą każdego bez wyjątku, każdy wiedział, że Mickiewicz mieszkał na zaułku Bernardyńskim w domu pana redaktora Obsta i że tam pisał *Grażynę;* na ścianie domu Obsta była umieszczona o tym marmurowa tablica, zupełnie jak w Kościele. Zresztą nie chodziło tylko o Mickiewicza, chodziło o dumę z rodzinnego miasta. Opowiadał mi ktoś ze znajomych, który wpadł do Wilna w interesach jak po ogień, że gdy jechał na dworzec, dorożkarz zapytał go, czy widział kościół św. Anny. Okazało się, że gość świętej Anny nie widział. — *„Jakżeż tak?...* — oburzył się dorożkarz — *toż Napoleon chciał na dłoni zabrać świętą Annę do Paryża* — (Napoleon miał podobno wyrazić się w ten sposób, tak przynajmniej twierdziła tradycja) — *bo oni tam w ichnim Paryżu t a k i e g o kościoła nie mają, a panok bywszy w Wilnie i nie widziawszy. Ciż to możebnie?!...*" — zaciął konia i powiózł barbarzyńcę okólną drogą by mógł on jednak świętą Annę ujrzeć. I nie przyjął dodatkowej zapłaty. Mój znajomy nie mógł się nadziwić, a tymczasem rzecz była zupełnie jasna: Napoleon, wielki cesarz i wojownik — a któż w Wilnie nie wiedział o Napoleonie? — tak pragnął mieć świętą Annę w Paryżu, aż chciał przenieść ją na dłoni, on zaś, wileński dziadźka na balonach, miał ją, ową świętą Annę, pod tym względem przewyższał Napoleona, jak Wilno przewyższało Paryż. A za to pieniędzy się nie bierze, jak nie bierze się ich za pokazanie własnego herbu, szlacheckiego rodowodu. Tym szlacheckim rodowodem Wilna, również tego dziadźki na balonach, był przede wszystkim j e g o uniwersytet — nazywany zresztą z rosyjska: *uniwerstytet.* Być profesorem j e g o uniwersytetu znaczyło w Wilnie więcej niż mieć mitrę książęcą, dawnych kniaziów było tam na kopy — sam znałem pod Turgielami takiego autentycznego kniazia Puzynę na pięciu hektarach, mającego zresztą pełną godności świadomość swego pochodzenia. Profesor uniwersytetu to było jednak dużo więcej, był on niby członek domu królewskiego. Z tą poprawką, że to nie była czcza cześć dla tytułu, lecz dla wiedzy i dla charakteru: w przeciętnym pojęciu wilnianina te dwie cechy zlewały się ze sobą.

Pierwszy rektor wskrzeszonego uniwersytetu, prof. Michał Siedlecki, pisze w swoich wspomnieniach o tym związku miasta z uniwersytetem: „Ponieważ nie byłem jeszcze bardzo znany w Wilnie, więc miałem sposobność rozmawiania na ulicy i w sklepach z prostymi ludźmi, którzy nie znali wcale mej roli. Wszyscy byli przejęci tym, że Uniwersytet powstaje na nowo. Lud prosty mówił o tym jakby o jakimś wielkim święcie. Z wyrażeń tych prostych ludzi bił tak głęboki patriotyzm, tak wielkie przywiązanie do Polski i taka miłość do tej instytucji, która miała na nowo odżyć, że tłumaczyć ją sobie mogę tylko wrodzoną u tych ludzi głębią

uczucia i wspomnieniami tradycji dawnego Uniwersytetu Wileńskiego, która wcale jeszcze nie zagasła".

W dniu otwarcia wskrzeszonego uniwersytetu — był to 11 października — w naszym domu na Mostowej od rana szalał rejwach. zamieszanie, prasowano, przyszywano, panie biegały w szlafrokach, mnie starannie obejrzano uszy, bo właśnie dziś otwarcie uniwersytetu — i uniwersytet skojarzył mi się na trwałe z czystymi uszami; nie tylko ja, ale mój młodszy o pięć lat brat i Mura zaraziliśmy się podnieceniem całego domu. W dniu poprzednim odbyły się już uroczyste nieszpory w Ostrej Bramie, cała ulica była zawalona, przyjechały delegacje z całej Polski, wiedziałem, że gdzieś jest syn Adama Mickiewicza, przybyły aż z Paryża Władysław Mickiewicz, wielu ludzi płakało — ja zagubiony, zaciśnięty w tłumie, wtulony twarzą w czyjeś sukienne plecy zaledwie powyżej pasa, nic oczywiście nie widziałem, tylko przez jakąś chwilę oświetloną kaplicę, czułem jednak, że dzieje się coś niezwykle podniosłego, coś na pograniczu święta i zabawy; ale też nasze dziecinne życie w tych przełomowych historycznie czasach ciągle oscylowało między świętem a zabawą: wciąż zmieniało się nie tylko mieszkania, nie tylko miasta, ale wręcz kraje, jeździło się towarowymi wagonami — czasem nawet na dachu, przebywało się wśród strzelaniny i widywało się leżące trupy na ulicach, miało się wciąż inny rząd, inne wojska, inne narodowości, wszystko się pomieszało, zamytłało, i w niczym nie można było się rozeznać, nie rozeznawali się nawet starsi, jedynym zaś drogowskazem czy latarnią morską było słowo-pojęcie-aura-marzenie, rzecz właśnie z pogranicza święta i zabawy, wyraz występujący dotąd obok opowiadanych lub czytanych bajek o Wyrwidębie, krasnoludkach i sierotce Marysi, *W pustyni i Puszczy* i powieściach Przyborowskiego, wyraz nierzeczywiście patetyczny, nie wiadomo dobrze co oznaczający lecz oznaczający bardzo wiele, wszystko — wyraz: Polska. W tym dniu 11 października czuliśmy, że wyraz ten się ucieleśnia i stąd to podniecenie w domu, latanina w szlafrokach i gorsetach, czyste uszy — a potem falujący wzruszeniem tłum, bolące nogi, nuda długiego stania i zarazem podniecenie, że oto staje się naprawdę i że przyjechał prawdziwy syn, Adama Mickiewicza, którego zresztą pokazano mi dopiero później.

Pod katedrą w dniu uroczystości była nieprzejrzana ciżba ludzi, delegacje, szkoły i chorągwie, ja stałem oczywiście ze szkołą, nogi bolały okropnie, trwało wszystko nieskończenie długo, więc czekałem niecierpliwie, kiedy się ta nuda skończy, jednocześnie jednak przeżywałem nie dość dobrze rozumianą wzniosłość chwili. Ktoś coś krzyczał z daleka do tłumu i nic z tego nie słyszałem, a jednak wspinałem się na palce i brałem udział w widowisku, którego

czułem się współuczestnikiem. A potem niecnie zwiałem ze swego miejsca pod katedrą i widziałem wielki pochód z katedry do uniwersytetu, który szedł, szedł i końca go nie było, aż wreszcie szli oni, ci z uniwersytetu, ze wszystkich uniwersytetów polskich, w togach, w gronostajowych — ponoć — pelerynach, widok wspaniały i jedyny, a tłum stał, patrzył, patrzył tak, jak patrzy się na niespodziewanie urzeczywistnione marzenie. W pochodzie tym, wprawdzie bez togi, lekko pochylony, z jasną bródką, nieomal z rozmodloną — a może rzeczywiście z rozmodloną — twarzą szedł jeden z uczestników Komisji Organizacyjno-Rewindykacyjnej Uniwersytetu Wileńskiego, czyli komitetu pracującego od roku nad wskrzeszeniem uczelni — Stanisław Kościałkowski. Musiała to być wielka chwila w jego życiu, ucieleśniająca się wizja. W dwa lata później Stanisław Kościałkowski zostaje powołany na katedrę historii Polski Uniwersytetu Stefana Batorego — uzyskuje najwyższy tytuł, jakim Wilno mogło go ozdobić, i podejmuje na najwyższym piętrze zadania nauczyciela i wychowawcy, te zadania, którym poświęcił się od roku 1906, gdy objął — po rewolucji 1905 roku — stanowisko nauczyciela języka i literatury polskiej jako przedmiotu nadobowiązkowego w pierwszym gimnazjum rosyjskim w Wilnie. Gimnazjum to mieściło się w tych samych murach, w których dawniej się mieściła akademia jezuitów, po niej uniwersytet Śniadeckich, po roku zaś 1919 stanowiły one centralny kompleks gmachów uniwersyteckich (inne rozrzucone były po całym mieście) zajmujący cały kwartał między ulicami Świętojańską, Uniwersytecką, placem Napoleona, Skopówką i Zamkową.

W mury te wstąpiłem w 1925 roku, a właściwie w 1926, gdyż na razie wybrałem studia matematyczno-fizyczne i chodziłem na ulicę Nowogrodzką, daleko od centrum uniwersytetu. Profesor Kościałkowski, już wtedy nie Jezusik, lecz po prostu Kościałek, prowadził proseminarium historyczne — i oto znów miał mię wprowadzać w początki wiedzy. Ale ja nie byłem już tym naiwnym inteligentnym chłopczykiem, którego przyjmował do drugiej klasy gimnazjalnej, nie miałem bezpośrednio spojrzenia dziecka, które z ufnością spotyka świat i ludzi, już nawarstwiły się we mnie ślady najróżniejszych przeżyć, własnych niedociągnięć i wad oraz dziecinnych i młodzieńczych przygód, formujących i deformujących bardzo jeszcze zieloną, niedojrzałą osobowość. Toteż na wstępne kolokwium do proseminarium szedłem z zupełnie innym nastawieniem niż wtedy z mamą na ulicę Zawalną, żeby dostać się do gimnazjum. Egzaminatorem był zresztą już nie nadzwyczajny Jezusik, lecz profesor Kościałkowski, postać uniwersytecka i groźna, przebywająca na niedosiężnych wyżynach. Nie wiedziałem, że Kościałek traktuje to rzekome kolokwium tylko jako rozmowę zapoz-

nawczą, chcąc zetknąć się osobiście ze swoimi przyszłymi uczniami i wychowankami, poznać ich, porozmawiać, zachęcić i ośmielić. Nie, tego nie mógłbym przypuścić, to był pierwszy na historii egzamin, sprawa poważna, nawet groźna, w wypadku zcięcia się do proseminarium by mnie nie przyjęto, przyjęcie stanowiło zaś warunek studiów — słowem: katastrofa życiowa. Maturę zdałem przed półtora rokiem, w historii byłem nienajmocniejszy, stanowczo nieprzygotowany do czekającego mnie zadania. Toteż gdy pukałem do drzwi gabinetu profesora w seminarium historycznym, czułem się niewiele lepiej niż wtedy, gdy szedłem przyznawać się do diabłów na suficie.

Stanisław Kościałkowski przywitał mię serdecznie. „A, panoczek także na historię, to dobrze, to bardzo dobrze. A jak poszła matura?..." — i gadu-gadu o moich sprawach, jak on to umiał. Pozostałem jednak nastroszony — wszystko to było wstępy-podstępy, a zaraz rozpocznie się egzamin. Egzaminator jednak wciąż nie przystępował do pytań, udzielił paru rad dotyczących rozpoczęcia studiów, zorientowania się w seminaryjnej i ogólno-uniwersyteckiej bibliotekach, powiedział coś o wykładach, czego ja słuchałem jednym uchem, cały napięty jak struna i wciąż oczekujący na owo podchwytliwe pytanie. Wreszcie pytanie to padło. Profesor zda się przypomniał sobie, że odbywamy kolokwium, uśmiechnął się rozbrajająco, jakby przepraszał, i powiedział:

— A może panoczek powie mi... no, od czegóżby to zacząć?... jaki był ostatni król polski?

— Aha!.. — pomyślałem sobie — tu cię mamy! Takie chytre, takie okropnie podchwytliwe pytanie..." Zacząłem myśleć gorączkowo, próbując rozszyfrować podstęp. O co tu chodzi?... — przecież o Stanisława Augusta nie będą pytali na uniwersytecie, na kolokwium (samo słowo kolokwium było już z niecodziennego świata), chodzi o coś innego, zaraz się sypnę, powiem głupstwo. Może królestwo kongresowe, przecież Aleksander i Mikołaj mieli tytuł królów polskich. A Okropny Egzaminator uśmiechnął się jeszcze bardziej zachęcająco i powiedział: „No, panoczku, przecież panoczek wie doskonale, kto był ostatnim królem polskim". — „Więc chyba jednak tytuł carów?... — utwierdziłem się w swym podejrzeniu — Boże, nigdy z tego nie wybrnę" — znów zachęcające chrząkanie i życzliwe, rozśmieszone trochę oczy Jezusika. Nie, nie mogłem wykrztusić, że ostatnim królem polskim miał być car, zaborca, ten, którego tak niedawno zdetronizowała rewolucja, co pamiętałem dobrze, pamiętałem, jak na wieść o abdykacji cara mama z ojcem się objęli, mama płakała, a ojciec był tak rozjaśniony, że dotąd czuję ciepło jego twarzy z tamtej chwili, zbyt głęboko tkwiło we mnie, co zostało zaszczepione przez dzieciństwo, dom, harcer-

stwo, szkołę, wszystkie przeżycia odradzającej się i powstającej Polski — niech się dzieje, co chce, niech przepadnę, niech nie przyjmą mnie na proseminarium, nie powiem, nie wykrztuszę. A tamten chrząka wciąż i wciąż pogania, powtarza swoje „no, panoczku", dłużej milczeć nie można, więc zdobywam się na odwagę, jaką trzeba chyba mieć, by skoczyć z piętra na rozciągnięte w dole przez strażaków płótno ratunkowe, nabieram oddechu i wyrzucam z zaciśniętego gardła imię i nazwisko ostatniego króla Polski:

— Stanisław Kościałkowski...

Od razu wiedziałem, co zrobiłem. Jakby krzesło zapadło się pode mną, krew uderzyła do głowy, przez chwilę nic nie widziałem i z akcentem, w którym brzmiała rozpacz, w straszliwym poczuciu runięcia, które sprawia, że pisząc te słowa czuję po tylu latach rumieniec na twarzy, poprawiłem się:

— Przepraszam... nie... Stanisław August Poniatowski...

On poczerwieniał jak dziewica dawnego autoramentu, którą ktoś znienacka pocałował, zakrył spłonioną twarz, drugą ręką zamachał dobrotliwie i powiedział:

— Dobrze, panoczku, bardzo dobrze... Stanisław August Poniatowski.

Takie było moje pierwsze kolokwium na uniwersytecie, jedna z najstraszliwszych chwil mego życia z jednym z najlepszych, najkochańszych ludzi w świecie. Wychodziłem na uginających się nogach i — pamiętam to — na palcach, jakbym się wykradał. Wszystko było dla mnie skończone! Mój Boże, król Polski! Chrobry, Łokietek i Kazimierz, Jagiełło, Zygmunt August, Batory... — były to nie tylko imiona panujących, były to symbole Polski. Jakoś dziwnie czuję się, gdy piszę to wspomnienie o mym pierwszym symbolicznym kolokwium, o uniwersytecie i jego symbolicznej roli, o profesorze Stanisławie Kościałkowskim. Symbole... — on był również symbolem jakiejś odchodzącej już formacji intelektualnej i duchowej, jakiejś Polski wymarzonej, której — jak w piosence — wszystko się oddało. Tak, to już jest historia — „patrzcie, patrzcie, młodzi, oto ostatni, co tak poloneza wodzi..." Jestem z miasta i z uniwersytetu, gdzie moim starszym kolegą był niejaki Adam Mickiewicz — i nauczyłem się patrzeć jego oczami. Ostatni król polski... — to może śmieszne, może sentymentalne, może wyda się już dzisiaj przesadne, lecz w jakiejś drobnej, ułamkowej mierze, w jakiejś skromniutkiej cząstce, ten tytuł, który na mym pierwszym kolokwium uniwersyteckim nadałem Stanisławowi Kościałkowskiemu, co odczułem jako ośmieszające mnie na zawsze sypnięcie się, w rzeczywistości miał w sobie coś symbolicznego. To nic, że wówczas nie zdawałem sobie z tego sprawy.

Stanisław Kościałkowski jako historyk, jako uczony, poświęcił swoje siły właśnie epoce Stanisława Augusta Poniatowskiego.

UCZONY I NAUCZYCIEL

6 października 1960 r., a więc w miesiąc mniej więcej po śmierci profesora, w kościele św. Marcina w Warszawie odbyło się nabożeństwo żałobne za jego duszę, w rocznicę zaś śmierci drugie w kościele św. Krzyża. Ogromna nawa kościoła św. Krzyża nieomal wypełniona była ludźmi, w większości starszymi albo w sile wieku. Byli to przeważnie uczniowie i wychowankowie Stanisława Kościałkowskiego. W zasadzie — z samej Warszawy. A iluż ich jest poza Warszawą, w całej Polsce, ilu rozsianych po świecie, ilu nie żyje? Już jednak ci, co z jednego miasta zeszli się u św. Marcina i św. Krzyża, świadczyli o wielkości dzieła Nauczyciela i Wychowawcy. Że mało, bardzo mało było młodych, to zrozumiałe: od r. 1940 profesor był poza Polską. Uczył jednak i wychowywał do końca. Aczkolwiek był niemałej miary uczonym i badaczem, jego główne dzieło zostało w ludziach, nie zaś w zadrukowanym papierze. Jego duch żyje w ukształconych przezeń umysłach i charakterach, a chociaż dzieło to anonimowe, nieuchwytne i pozornie znikome, gdzieś w głębi ciągle działa i będzie działało jeszcze długo, także na tych, którzy nic już o Stanisławie Kościałkowskim nie wiedzą, nie byli u św. Marcina czy u św. Krzyża, a mimo to są — w pewnej przynajmniej mierze — odbiorcami i dziedzicami tych wartości, które Stanisław Kościałkowski zaszczepił ich rodzicom, nauczycielom, wychowawcom. W licznych skrzyżowaniach i domieszkach są jednak wnukami i prawnukami Jezusika.

Jeśli większość tych moich śmieszno-rzewnych wspomnień dotyczy wpływu wychowawczego Kościałka na pewnego inteligentnego chłopczyka, wynika to nie tylko z głębokiego przekonania owego chłopczyka, że zawdzięcza on Kościałkowi niezmiernie wiele, że został przezeń w dużej mierze uformowany, choć ciągle się z nim wykłócał, nie słuchał go i wciąż mu wieszał diabły na suficie, lecz przede wszystkim wynika z ostrej świadomości, że takich inteligentnych chłopczyków miał Kościałek niezmiernie wielu, że oni są, działają, tworzą i pracują, a przez nich nadal działa, tworzy i pracuje ich zmarły w Pitsford Hall profesor.

Owo proseminarium, na które się dostałem, mianowawszy Stanisława Kościałkowskiego ostatnim królem polskim, prowadził on przez osiemnaście lat swej pracy na uniwersytecie, nikomu go nie powierzając, choć takie wstępne, wprowadzające ćwiczenia bardzo często zleca się asystentom i młodszym siłom naukowym. Prose-

minarium obok trzyletniego cyklu wykładowego historii Polski, mającego zapoznać słuchaczy z ówczesnym stanem badań historycznych, ich metodyką oraz z najważniejszymi zagadnieniami spornymi i nieopracowanymi, uważał profesor za główny zrąb swojej pracy pedagogicznej. Miał w tym głęboką rację. W ten sposób od pierwszej chwili brał studenta pod swoją osobistą opiekę, wprowadzał w podstawowe zagadnienia metodyczne, zapoznawał z literaturą, uczył pracy naukowej, przede wszystkim jednak wyrabiał w wychowankach zasadniczą postawę badacza, wpajał cześć i szacunek do wiedzy, ustawiał umysłowość i wolę. Chociaż studiował w Warszawie i Krakowie, był duchowym wychowankiem lwowskiej szkoły historycznej, kładącej w badaniach główny nacisk na krytyczne opracowanie źródeł, na studia monograficzne, na ustalanie poszczególnych konkretnych faktów, natomiast podejrzliwie ustosunkowującej się do wielkich syntez historycznych, a tym bardziej do historiozoficznych konstrukcji, sądów nad przeszłością i oceniania jej z późniejszych skutków pośrednich, co tak wybitnie reprezentowała krakowska szkoła historyczna, zwłaszcza w osobie Michała Bobrzyńskiego. O słuszność obu stanowisk można się oczywiście spierać — o ile drugie z nich zawsze grozi pewnym apriorysmem sądów, anachronizacją dziejów, ześlizgiwaniem się w publicystykę naukową, to pierwsze może zagubić się w przyczynkarstwie, również wypaczyć obraz dziejowy przez rozdrobnienie go na epizody i nie dość mocne powiązanie faktów dziejowego rozwoju w strukturalnie narastającą całość. Jednakże dla początkujących, nie dość krytycznych i niewyrobionych adeptów historii nie może być nic groźniejszego nad zapuszczanie się w szerokie historiozoficzne perspektywy, urabianie sobie powierzchownych i dyletanckich z konieczności sądów, uogólniające pływanie, w gruncie rzeczy słowolejstwo przy pozorach syntetycznego spojrzenia na przeszłość. Stanisław Kościałkowski pragnął wady te, do których młodość ma z natury pociąg, w zarodku stłumić, nauczyć zaś wychowanków nie tylko rzetelnej pracy, ale też rzetelności myślenia. Dlatego właśnie uważał, że wstęp do badań historycznych, czym z natury rzeczy było proseminarium, nie może być powierzony pracownikowi młodemu i nie dość doświadczonemu, że wstęp ten w pewnej mierze jest dla studenta najważniejszy i decydujący i że należy go traktować z odpowiedzialnością i powagą. Rozmawiałem w Krakowie z pewnym profesorem, który bronił dziwnego poglądu, że wychowywanie nie należy do uniwersytetu, że należy doń jedynie nauczanie. Stanisław Kościałkowski nie rozróżniał tych pojęć — wychowywał poprzez uczenie, uczył zaś wychowując. Rzecz jasna, obok metody oddziaływała także na studentów wybitna oso-

bowość profesora, w rzeczywistości jednak metoda i człowiek stanowiły jedność: osobowość Stanisława Kościałkowskiego zbyt mocno była zrośnięta z jego poglądami naukowymi, jego postawą bezstronnego badacza, z jego umiłowaniem prawdy, by rozdzielenie metodyki i osoby było możliwe. Tym większy jednak wpływ wywierał.

Owa miłość do prawdy, niezależna od czego bądź, chociażby względów najwznioślejszych, najbardziej osobiście angażujących, była pierwszym nakazem, który zaszczepiał swym słuchaczom. Zaszczepiał, bo miłość ta w nim była głęboka i autentyczna, dowodził jej zaś całym swoim życiem. Nie fruwała ona bynajmniej w obłokach, była przypięta do konkretu i ujęta metodycznie. Tłumaczył nam, że przeprowadzając krytykę każdego źródła, co stanowi rudymentarny obowiązek badacza i bez czego nie ma on prawa ze źródła korzystać, po tzw. krytyce zewnętrznej należy odpowiedzieć sobie na trzy podstawowe pytania: czy autor mógł powiedzieć prawdę, czy chciał powiedzieć prawdę i czy powiedział prawdę? A po ustaleniu tej zasady profesor przeprowadzał pasjonujące nieraz, wręcz detektywistyczne ćwiczenia na poszczególnym konkretnym źródle, nad którym wszyscyśmy się biedzili, kolacjonowaliśmy, szukali i zestawiali, porównywaliśmy daty i lokalizacje, szukaliśmy antagonistów, przeprowadzaliśmy najskrupulatniejsze śledztwo, aby na te trzy zasadnicze pytania kolejno odpowiedzieć. I oto mamy przykład jedności wychowawczo-dydaktycznej: była to niewątpliwie praca naukowa, znakomite zaprawianie studentów do pracy badawczej, nie padały tam żadne wielkie słowa, a tym mniej pouczenia, a właśnie te ćwiczenia były także ćwiczeniami z etyki, z rzetelności, z prawości, były wychowywaniem i kształtowaniem charakteru.

A druga postawa, zarówno uczonego jak człowieka, to był humanizm profesora, jego stosunek do ludzi. Może również dlatego tak się bał uogólniających konstrukcji historiozoficznych, że w znacznej mierze gdzieś gubił się w nich człowiek, jego życie, jego osobista, niepowtarzalna, jedyna w dziejach wartość. „Sprawy" bywają jednakowe w różnych czasach, w różnych krajach, nawet w odmiennych kręgach kulturalnych, jednakowe a przynajmniej podobne, historię można by więc sprowadzić do opisywania i klasyfikowania samych tylko konstrukcji. A przecież ważne jest konkretne życie ludzkie, ważny jest żyjący w określonych stosunkach człowiek, kształtujący te stosunki i nawzajem przez nie kształtowany. Nie oznacza to, że Stanisław Kościałkowski dostrzegał w dziejach tylko wybitniejsze jednostki, choć znaczenie ich jest w życiu społeczności niewątpliwe i dzisiaj wpada się niejednokrotnie w od-

wrotną krańcowość. Prawdą jest, że nauka historyczna po wojnie baczniejszą zwróciła uwagę na niedość szczegółowo dawniej przedstawiane i badane zagadnienia gospodarcze i społeczne. Stanisław Kościałkowski w drukowanej na emigracji szczegółowej i często krytycznej recenzji tzw. „makiety Historii Polski" pisze m. in.: „Szczegółowsze zajęcie się historią ludności włościańskiej należy uznać za niezaprzeczalną zasługę autorów »makiety« (...). Sprawa ta na ogół była często niedostatecznie omawiana w dawniejszych opracowaniach ogólnych". Zgłaszając później zastrzeżenia, nie wyprowadza ich z żadnych ogólniejszych założeń ideologicznych czy społecznych, lecz z analizy interesów i potrzeb życiowych samej warstwy chłopskiej; z tych też względów opowiada się za kościuszkowską zasadą nieusuwalności chłopa z ziemi, krytycznie zaś ocenia kodeks Napoleona w Polsce, który zagadnień tych nie dostrzegał i nie rozumiał. Ta postawa humanistyczna cechowała bardzo wyraźnie kierownika proseminarium historycznego USB, ale znowu była wtopiona w metodę badania historycznego, nie operowała pouczeniami, wyrażała się w czynnościach praktycznych. Jej wynikiem był m. in. szacunek do czasu historycznego. Aktualizowanie zagadnień nazywał Kościałkowski „zaściankowością w czasie", piętnował zawsze sądzenie przeszłości „według kryteriów myślenia i poglądów dzisiejszych". Uczył tak trudnej sztuki spoglądania na czasy opisywane ich własnymi oczami, co przecież nie wyklucza, ani stoi w żadnej sprzeczności z o c e n ą dawności przez współczesność, ale zawsze z uwzględnieniem umysłowości, kultury, motywacji, możliwości ludzi historycznych. Nie widział w dawniej żyjącym człowieku jakiegoś abstrakcyjnego *homo historicus*, uogólnionego homunkulusa, będącego czysto umysłową spekulacją pseudo-uczonych, a tym bardziej nie był skłonny traktować przeszłości jedynie jako mierzwy, z której ma dopiero wyrastać współczesność, co jest oczywiście poglądem prymitywnym i głęboko niehumanistycznym, dowodzi braku wyobraźni, nie uwzględnia faktu, że każda przeszłość była kiedyś teraźniejszością, a każda teraźniejszość staje się nieustannie przeszłością. Stanisław Kościałkowski widział w przeszłości po prostu i najzwyczajniej ludzi, takich jak my, posiadających swą niewątpliwą wartość ludzkich istot, żyjących, myślących, działających nieraz odmiennie, ale m a j ą c y c h p r a w o do takiego względem siebie stosunku, który jest stosunkiem zrozumienia i tolerancji. Należy się im szacunek i należy się miłość — zwykła miłość człowieka do człowieka, taka, jaką chrześcijaństwo określa jako miłość bliźniego. Dla wielu wydaje się dzisiaj dziwactwem powiedzenie, że kocha się przeszłość,

że kocha się swoją historię — rodzinnego miasta, ojczyzny, ludzkości, są oni skłonni widzieć w tym egzaltację czy przesadę. A przecież miłość do ojca i matki nie musi mijać dlatego, że oboje umarli — można kochać ich pamięć, szanować ich życie i spuściznę, wypełniać ich duchowy testament. Czyż musi to być aż egzaltacja? Obojętność wobec przeszłości, wobec własnej historii, z której przecież wyrasta dzień dzisiejszy i my sami, z której nie potrafimy się wyrwać, jeśli nie chcemy spaść do poziomu głębokiego prymitywu, płynie najczęściej albo z nieznajomości historii, albo z traktowania jej jako nagromadzenie intelektualnych konstrukcji lub nawet martwych schematów. Ów dorożkarz na balonach mówiąc o Napoleonie widział żywego człowieka, pragnącego przenieść do swej stolicy świętą Annę, i żywego Adama Mickiewicza widziano w mieszkaniu przy zaułku Bernardyńskim — stosunek ten był bezpośredni, nie zdeformowany przez śmierć, świadczył zaś o głębokiej kulturze środowiska. Tę właśnie kulturę, żywą, tętniącą przebiegiem czerwonej odżywiającej krwi, świadczącą o miłości i dumie z dawnych dziejów ojczystych wpajał nam na swych wykładach i ćwiczeniach Stanisław Kościałkowski. Studia pod jego kierunkiem nie stanowiły tylko przysposobienia do zawodu, nie były jedynie przyswajaniem wiadomości, ale stawały się sprawą życia, angażującą i włączającą nas w historyczne stawanie się. Ten przeciwnik anachronistycznego aktualizowania dziejów w rzeczywistości aktualizował je w inny, głębszy sposób: nie przeinaczając ich i nie fałszując, w postawie zrozumienia i szacunku włączał je we współczesność jako jej najbardziej istotny i wartościowy składnik. I dopiero tutaj — we współczesności, we własnym teraźniejszym życiu, czyli wobec siebie — należy dokonać rewizji i sądu, przyjąć z przeszłości wszystko, co wielkie i szlachetne, odrzucić zaś lub zmienić co niskie, zaskorupiałe, lub po prostu jedynie historyczne, nieaktualne. Wychowawca to ten, co pracuje dla dzisiejszości i jutra, a więc nie może on tonąć w minionym. O Stanisławie Kościałkowskim, tym historyku z krwi i kości, tak bardzo rozmiłowanym w przeszłości, nikt nie mógł powiedzieć, że żyje on dla dnia minionego, że nie pracuje dla czasów współczesnych i przyszłych.

PANOCZEK W TUŻURKU

Ów centralny kompleks gmachów uniwersyteckich, gdzie mieściły się teologia, filozofia, prawo i humanistyka, był połączony labiryntem przejść, korytarzy, bram, arkadowych przestrzałów, którymi przechodziło się na stare urocze podwórka, niektóre zadrzewione, z bogatą zaskakującą architekturą — ciągle inną — tu niespodzianą

attyką, ówdzie wykuszem lub galeryjką, pełne wdzięku, oblepione tradycją niby tort lukrem, posiadające własne nazwy związane z wielkimi nazwiskami uniwersytetu. Był więc dziedziniec Poczobuta, Smuglewicza, Mickiewicza, Sarbiewskiego — i największy, przepiękny, otoczony z trzech stron arkadami dawnej, jeszcze jezuickiej akademii, z czwartej mający wspaniałą fasadę kościoła św. Jana — dziedziniec Piotra Skargi. Dyrekcja gimnazjum rosyjskiego, chcąc zasłonić widok z okien na świętojański, pełen rozmachu barok, mający swą niedwuznaczną wymowę, posadziła kilka topoli, które rozrosły się i przesłoniły zupełnie architekturę dziedzińca. Po wojnie olbrzymy te ścięto i bogactwo architektoniczne dziedzińca wystąpiło w całej pełni, ale wielu z nas żałowało wspaniałych drzew, które zaglądały w czasie wykładów do okien, nadawały uniwersyteckiemu wnętrzu zielonkawo-złotawy koloryt, dziedziniec zaś robiły zacisznym, nie tak wspaniale reprezentacyjnym, zacierały wprawdzie jego monumentalną wielkość, ale harmonizowały po swojemu, jak to stare drzewa potrafią, z przepychem architektury. Inna rzecz, że po ścięciu tych drzew w salach uniwersyteckich wyraźnie pojaśniało.

Po tych podwórkach, przejściach i korytarzach błądziłem na razie niby w prawdziwym labiryncie. Do seminarium historycznego wchodziło się bezpośrednio z ulicy Zamkowej przez obskurnie odrapane drzwi, mijając uniwersyteckie muzeum archeologiczne, szło się po drewnianych schodach na pierwsze piętro, długim korytarzem na lewo, gdzie mieściło się seminarium polonistyczne i władał imponujący nam wszystkim Stanisław Pigoń. O Pigoniu, o jego chłopskim pochodzeniu i rodzinie w Komborni, o twardym uporze w zdobywaniu wiedzy, a zwłaszcza o przynależności do Eleusis opowiadała dużo ciocia Jadzia, sama należąca do Eleusis i biorąca udział w dramatycznym rozłamie, jaki nastąpił w tej organizacji-związku na słynnym w swoim czasie zjeździe w Żółkowie pod Jasłem w roku 1912. Założyciel Eleusis, Wincenty Lutosławski, odszedł wtedy od ruchu z nielicznym stosunkowo gronem wiernych wyznawców, zakładając Kuźnicę, czyli Związek Kowali. Eleusis jednak nie rozpadło się skutkiem odejścia swego inicjatora, rozwijało szeroką akcję pracy organicznej i narodowej, jednym z przywódców ruchu był Dąb-Strumiłło, o którym ciągle w domu słyszałem. Przy ulicy Mostowej odbywały się zebrania Eleusis, sama nazwa była fascynująca, zjawiali się jacyś panowie, których nazwiska wymawiało się w domu z szacunkiem, wszystko było niezmiernie tajemnicze, a nam nie wolno było w tym czasie wojować na korytarzu ani urządzać polowania na lwy. Pigoń był jednym z tych od Eleusis, więc i jego otaczał nimb tajemniczości — i to

już pozostało. Że zaś był także jednym z najwybitniejszych znawców Mickiewicza, dla pokolenia starszych na Mostowej, które nie tylko *Dziady,* ale i *Pana Tadeusza* musiało w młodości traktować jako druk konspiracyjny, które w poezji widziało nieomal ojczyznę, dodawał Pigoniowi nie byle jakiej powagi; a choć to wszystko należało do dalekiej już przeszłości, chociaż w szkole zanudzały mię nie kończące się analizy tegoż *Pana Tadeusza,* atmosfera wczesnego dzieciństwa zostawiła swój ślad. Toteż niemałą było dla mnie rzeczą, że przerabiałem pod kierunkiem Pigonia niższe seminarium literatury polskiej, z którego zresztą niechlubnie wyleciałem, nie przygotowawszy rocznej pracy seminaryjnej — stanu badań nad *Nocą Listopadową* Wyspiańskiego. Równocześnie studiowałem historię, częściowo zaś — filozofię; siła złego na jednego, zwłaszcza że mnóstwo czasu pochłaniało bujne życie akademickie. W późniejszych więc latach przemykałem się koło polonistów jako wypędek, zawracałem na prawo, znowu w długi korytarz, znów na prawo, schodeczki w dół, schodeczki w górę, mijało się zakład etnografii i etnologii, gdzie królowała najelegantsza kobieta uniwersytetu, złocista blondynka, prof. Baudouin de Courtenay Ehrenkreutzowa — język można połamać — późniejsza żona min. Jędrzejewicza, po czym znów po schodeczkach wkraczało się do seminarium historycznego. Pachniało linoleum, starymi szpargałami, zamierzchłością, przy długich stołach gęsto siedzieli studenci zagłębieni w tablice paleograficzne, bibliografie, tomy „Kwartalnika Historycznego," *Monumenta Poloniae Historica, Volumina Legum,* zwłaszcza zaś w przeróżne akta i materiały dotyczące dziejów dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Szło się na palcach, podłoga skrzypiała zawsze bardzo głośno, co było w tej ciszy nieprzyjemne, mimo że nie panował tutaj taki *terror silentium,* jaki wprowadzała Pani Kopernik w publicznej czytelni uniwersyteckiej przy placu Napoleona. Takie było królestwo Kościałka.

On sam chodził wśród nas ze swoją charakterystyczną głową Jezusika, łagodnie uśmiechnięty lub równie łagodnie zatroskany, bo niezadowolenie, wywołujące u innych gniew, u niego przybierało postać właśnie zatroskania, w długim do kolan czarnym tużurku, stroju noszonym wówczas tylko przez niedobitki uprzedniej epoki, o których się mówiło „stare mantyki". Do Kościałka ten strój jednak dziwnie pasował, nie był bynajmniej na nim mantykowaty, choć wyświecony był porządnie, kursował też dowcip, że Kościałek się w nim urodził, jak inni ponoć rodzą się niekiedy w czepku.

Zresztą dowcipów krążyło o Kościałku mnóstwo, była to bowiem postać zabawna i charakterystyczna — panoczek w tużur-

ku — straszliwie „odstawała" od otoczenia, można było ją niewątpliwie zaliczyć do galerii wileńskich oryginałów. W wydanej na emigracji powieści-pamiętniku *Dzieciństwo i młodość Tadeusza Irteńskiego* autor, Michał K. Pawlikowski, próbuje wyjaśnić tak charakterystyczny dla tamtych stron i czasów „oryginalizm" z jednej strony atmosferą „spokojnego" XIX wieku, z drugiej niezmiennością stosunków, która ludzi wybitniejszych spychała niejako poza nawias i powodowała, że zamykali się w sobie, w swoich poglądach i upodobaniach i... dziwaczeli. „Byli to najczęściej ludzie — stwierdza Pawlikowski — przerastający co najmniej o głowę swoje otoczenie »normalne«. Mieli w sobie niespożyte zapasy inteligencji wrodzonej, a nieraz i wiedzy nabytej. Nie mieli jednak dość energii, by wyrwać się z zaklętego kręgu kwietyzmu. I nie było w nich sił, by płynąć przeciw prądowi. Ich oryginalność była buntem przeciw rzeczywistości, której nie mieli sił zmienić". Sądzę, że autor nie ma racji. Przede wszystkim oryginałów na tych ziemiach było mnóstwo jeszcze przed „spokojnym" wiekiem XIX, roi się od nich w *Pamiętnikach kwestarza*, galeria *Pana Tadeusza* składa się nieomal z samych oryginałów, nie są więc oni wytworem dopiero późniejszym. Było ich w ogóle zbyt wielu, by diagnoza Pawlikowskiego mogła być słuszna. Sam on zresztą to stwierdza; „Przebiegając myślą galerię oryginałów litewskich dochodzę do wniosku, że byli oni w swym środowisku nie wyjątkami, lecz regułą". Przede wszystkim jednak wielu z oryginałów byli to właśnie ludzie czynu, bardzo dalecy od kwietyzmu i poddania się warunkom, a Stanisław Kościałkowski stanowił wybitny przykład tego zjawiska. Sądzę, że przyczyna leżała gdzie indziej, dużo głębiej. Ziemie tamte leżały na pograniczu kultur, najrozmaitszych wpływów. Wschód się tu spotykał z Zachodem, współczesność z głębokim archaizmem, mieszkali tam Polacy, Litwini, Białorusini, Żydzi, Rosjanie, lecz także Tatarzy, Karaimi, nie brakło Niemców, głównie z Inflant, spotykało się potomków rodzin szwedzkich, francuskich, Bóg wie jakich, mieszały się ze sobą różne języki, różny obyczaj, różna tradycja, pod względem religijnym była to istna mozaika — katolicyzm i unia, prawosławie i tzw. starowierzy, mozaizm i wyznanie karaimskie, mahometanizm, kalwinizm, mający na tamtych ziemiach stare tradycje, luteranizm... W jednolitych społecznościach odnalezienie siebie polega w dużej mierze na upodobnieniu się do otoczenia, przynajmniej tak to ludzie pojmują. W Wilnie trzeba było świadomie wybierać, wybierać właściwie wszystko — narodowość, wyznanie, poglądy, tradycje, kulturę, więcej — trzeba było tworzyć w dużej mierze samemu własny styl życia. Toteż jednostki wybitniejsze, właśnie te nie ulegające kwietyzmowi, szukając czę-

sto po omacku, nieraz w przeszłości albo gdzieś daleko poza regionem, odnajdywały własną drogę zupełnie inną od całego otoczenia — i takie widzę źródło tzw. oryginalizmu. Nie zawsze był on dziwactwem, często był po prostu własnym oryginalnym stylem. A w tak zróżnicowanym społeczeństwie musiała panować — mimo konfliktów narodowych, wyznaniowych, społecznych, politycznych — większa niż gdzie indziej tolerancja, poszanowanie cudzej odrębności, przede wszystkim jej zrozumienie. Toteż wyrównujący kanty hebel opinii działał tam słabiej niż gdzie indziej, niekiedy zaś działo się nawet odwrotnie — ceniono własny styl, miano do niego szacunek, czasem się trochę podśmiewano, ale w tym podśmiewaniu się nie było złośliwości. Kościałek był zabawny — to na pewno — ale nikt by nie pragnął, by się zmienił, by przestał być zabawny: przestałby być Kościałkiem. Na pewno niejednego nie rozumiał w nowej Polsce, czasem niepotrzebnie się gorszył. To o nim, nie podając nazwisk, opowiedział Paweł Jasienica anegdotę w *Świcie słowiańskiego jutra*. Zjawił się mianowicie do Kościałka na egzamin doskonale zapowiadający się młody historyk, Bogumił Zwolski, obecnie łodzianin — przyszedł kulejąc, o lasce. „A cóż się panoczkowi przytrafiło? — pyta zatroskany Kościałek. — Wypadek?..." — „Nie, panie profesorze. To tylko tak, wczoraj, przy skoku na zawodach..." — Gdzie, proszę?" — „Na zawodach lekkoatletycznych". — Kościałek się zgorszył: naukowiec i zawody lekkoatletyczne!... — Jasienica niesłusznie całą sprawę uogólnił: bywali i wśród humanistów sportowcy, bywali i wśród profesorów. Zawsze budził wśród nas sensację łysy profesor matematyki Weysenhoff, który brał udział w publicznych zawodach piłki nożnej, jak się to wtedy mówiło, na beku; żartowano, że przed każdym kopnięciem piłki obliczał na suwaku logarytmicznym potrzebną siłę uderzenia. Lecz dla Kościałka udział w zawodach sportowych nie licował z jego wyobrażeniem o pracowniku naukowym. A jednak jako dyrektor gimnazjum dbał o gimnastykę, więc to nie było zwykłe zacofanie. Może w tym jego krytycyzmie kryła się obawa nie przed sportem, lecz przed zaczadzającą sportomanią, zwłaszcza zawodo- i rekordomanią, stanowiącą namiastkę nie tylko życia, lecz i sportu. Któż jednak zgadnie, co się kryło pod tym sięgającym do kolan tużurkiem.

Snują się dawne wspomnienia z ulicy Zamkowej, chciałoby się o niejednym opowiedzieć. Ale cóż?... — nie wyczerpie się życia. Dziwaczność splatała się tam z powagą, czasem z patetycznością — i nie zawsze da się oddzielić jedno od drugiego. Pomijając mnóstwo wspomnień mało istotnych, muszę napisać o stosunku Kościałka do pieniędzy publicznych. Kiedyś Mila Ehrenkreutzówna wyleciała

z gabinetu Kościałka czerwona jak piwonia. Całe seminarium się zbiegło. — „Milu, co się stało?" — „Okropnie zmył mi głowę". „Ale dlaczego?... Zmył głowę?... Kościałek?" — „Przyznałam mu się, że wyjeżdżam na miesiąc do Austrii". — „Więc co z tego?" — „Uważa, że nie wolno lekkomyślnie wywozić złotych za granicę, niczego się tam nie nauczę, a państwo polskie jest biedne". Były to już lata kryzysu — Kościałek przeżywał go jak sprawę najbardziej osobistą. Naiwne, śmieszne, wzniosłe, nieżyciowe — wszystko zarazem. Ale taki był, wymogi zaś te stosował przede wszystkim do siebie. Dotyczyło to także nieomal skandalicznej sprawy wydania jego monografii o Antonim Tyzenhauzie.

To główne dzieło naukowe jego życia dotychczas nie ukazało się drukiem — przez wiele lat profesor był przekonany, że zginęło w zawierusze wojennej. Na szczęście ocalało i odnalazło się parę lat przed śmiercią autora; teraz podobno ma być wreszcie wydane. Większość ważniejszych prac naukowych Kościałkowskiego łączy się z tą monografią. Pracował nad nią lat trzydzieści pięć, poczynając od napisanej w 1904 roku rozprawy doktorskiej *Rola polityczna Antoniego Tyzenhauza* (doktorat uzyskał w roku następnym). O monografii swej sam pisze: „Usiłowałem z pracy swojej o tej wybitnej a mało znanej postaci dziejowej uczynić — *opus vitae* — dzieło życia mojego". Temat wraz z aneksami i obfitym materiałem źródłowym znacznie przekroczył ramy monografii o postaci tytułowej, toteż z biegiem lat — znów cytuję autora — „praca moja na obszarze czasowym, kilkunastoletnim, a geograficznym — litewskim stawała się jakby »*pendant*« do wielkiego dzieła Korzona o wewnętrznych dziejach Polski za Stanisława Augusta, które w małym tylko zakresie uwzględniało instytucje i sprawy Litwy. Dlatego monografia o Tyzenhauzie miała nosić podtytuł »Studia nad wewnętrznymi dziejami Litwy«".

A więc *opus vitae*... Ale *opus vitae* nie mogło być wydane, gdyż profesor Stanisław Kościałkowski uważał, że nie może na jego wydanie angażować pieniędzy publicznych. W końcu — bez jakichkolwiek starań ze strony autora — Fundusz Kultury Narodowej przyznał na opublikowanie dzieła kwotę 8 000 złotych, sumę na owe czasy dość poważną, która by wreszcie umożliwiła ukazanie się pracy i pokryła wszystkie związane z nią koszty. Rzecz dla realizacji *opus vitae* niebagatelna. Cóż więc robi profesor Kościałkowski? Oto robi rzecz najgłupszą chyba w świecie, dla siebie jednak niezmiernie charakterystyczną i — zrozumiejmy to — inaczej zrobić nie mógł, taki już był: natychmiast zrzeka się subwencji na rzecz Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie, którego działalność wydawnicza opierała się na zasiłkach Funduszu Kultury Narodowej

zostawić, a już tak późno i pewnie nie dostanie się biletów, i ach! przepraszamy, ale musimy śpieszyć. I oto zderzenie skończyło się w ten sposób, że pan profesor obładowany paczkami poniósł je „na razie" do domu, a panny poleciały do Reduty na Pohulankę. To jakoś samo się robiło, potem zaszło się do Kościałka, pogadało się, opowiadało, Kościałek był uradowany, a paczki odniesiono do cioci. I tak ciągle.

Opowiadała mi pani Rederowa z Krakowa, że przyjechała kiedyś ze szkołą do Wilna. Był maj, ciepło, aż tu nagle — jak to w Wilnie bywało — niespodziewane chłody. Co robić? — dziewczęta się poprzeziębiają, pani Rederowa była w poważnym kłopocie. Wycieczkę po Wilnie miał oprowadzać profesor Kościałkowski — to już była taka tradycja wileńska, płynąca z lokalnego patriotyzmu i dumy: wielu z profesorów stale zajmowało się oprowadzaniem gości po mieście i okolicach. Słynnym oprowadzaczem był Ferdynand Ruszczyc, oprowadzał Juliusz Kłos, autor przewodnika po Wilnie, profesor architektury na wydziale sztuk pięknych (uniwersytet wileński, jedyny w Polsce, miał bowiem wydział sztuk pięknych, o żadnej akademii plastycznej nie mogło być w Wilnie mowy, byłaby to degradacja — tylko uniwersytet był wyższą uczelnią, zresztą działała w tym kierunku tradycja, ciążyły nazwiska Smuglewicza, Gucewicza i innych). Kościałek robił to z wdziękiem i głębokim przejęciem. Zwłaszcza lubił oprowadzać po muzeum Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie, w dużej mierze przez niego uzupełnionym i urządzonym, którym opiekował się z całą swoją miłością do przeszłości tych ziem. Pamiętam, jak wszedłem tam kiedyś z Janką Oświecimską i stanęliśmy przed *„Nec mergitur"* Ruszczyca, wielkim płótnem przedstawiającym wspaniałą arkę z purpurowym żaglem, z trzema symbolicznymi światłami na dziobie — wszystko było na tym obrazie symboliczne, nawa to była Polska, światła — to wiara, nadzieja i miłość, morze wzburzone — to morze wzburzone, wiadomo, i tak dalej, bez końca. Janka Oświecimska była uczennicą Ruszczyca, mimo to dość ostro krytykowała obraz ze swoich malarskich punktów widzenia, jak to oni: z malarzami na te tematy lepiej nie zaczynać. Mnie wzruszała naiwnie patetyczna wizja, pachniało końcem XIX wieku (który skończył się, jak wiemy, w roku 1914), tamtymi ludźmi, tamtym napięciem, ich trzema symbolicznymi światłami; dla naszego pokolenia była to już mimo wszystko historia. Aż tu nawija się Kościałek. Zaraz zaanektował nas i oprowadzał po tym swoim kościele pamiątek — aż jaśniał ze wzruszenia, gdy pokazywał zbiory historyczne, zbrojownię, dział numizmatyczny i sfragistyczny, osiemdziesięciotysięczny księgozbiór — wszystko niemal dotyczące ziem dawnego Wielkiego Księ-

stwa Litewskiego i regionu. Widziałem większe muzea, to było raczej skromne, ale miało wielkie zasługi dla miasta, podobnie jak całe Towarzystwo, które od początku, czyli od 1907 roku, było najukochańszym terenem pracy Kościałka, jego zaciszem, atmosferą dawności, miejscem, skąd z nadzieją spoglądało się w przyszłość. Może nigdy mi się nie wydał tak uroczy jak wtedy, gdy przez parę godzin oprowadzał nas po brzydkim koszarowym, a tak bogatym wewnątrz gmachu Towarzystwa i Muzeum.

Ale wracajmy do wycieczki pani Rederowej. Kościałek zjawił się na dworcu, a skoro zobaczył letnie sukienki i płaszczyki, zmartwił się bardzo, ulokował wycieczkę na tymczasowy odpoczynek i zniknął. Po paru godzinach wrócił z kilku studentami obładowany furą płaszczów, swetrów, okryć, które w mig dla kilkudziesięciu dziewcząt pozbierał po znajomych. Jak zdołał w tak krótkim czasie tego dokonać, jak to zorganizował, tego pani Rederowa nie umiała wytłumaczyć. Mówiono o nim, że błądzi w chmurach, że jest nie do życia. A jednak ilekroć zabierał się do roboty, czy była to organizacja szkolnictwa, czy praca w Towarzystwie Przyjaciół Nauk i skupianie pamiątek przeszłości, czy katedra uniwersytecka, czy dostarczenie dziewczętom ciepłych okryć na parę dni majowych chłodów, ten nieżyciowy ponoć człowiek zawsze umiał wyśmienicie dokonać, zorganizować, zrealizować. Skoro się w czasie drugiej wojny znalazł na Bliskim Wschodzie, w Teheranie i Bejrucie, natychmiast zorganizował nauczanie, zbierał i wydawał *polonica* lewantyńskie, wmurował tablicę ku czci Słowackiego, od razu był na tym obcym dalekim terenie czynny, twórczy i realny. To na pewno nie był marzyciel — patrząc na codzień, jak mu się wszystko (z wyjątkiem wydania własnego *opus vitae)* udaje, nie zdawaliśmy sobie sprawy, że nie u każdego tak w rękach samo się zlepia i realizuje. Wzruszylibyśmy może wówczas ramionami, gdyby ktoś nazwał panoczka w tużurku człowiekiem przede wszystkim czynu. A jednak, gdy się patrzy nań z oddali, widzi się, że wyznaczającą go cechą wszędzie i zawsze były nie słowa, lecz właśnie — czyn.

Ten czyn często bywał głęboko ukryty, niewidoczny. Kiedyś jego uczennica, Janka Godlewska, umówiła się z nim na rozmowę w seminarium. Była godzina piąta, początek marca, pogoda straszna, deszcz ze śniegiem. Kościałek bardzo się ekskuzuje, że musi rozmowę odłożyć na jutro, ale ma nie cierpiącą sprawę do załatwienia. Cóż to była za sprawa?... — później się to wydało. Oto przed paru laty, zgłaszał się do niego z prośbą o pomoc jakiś bezrobotny, pozbawiony pracy w okresie kryzysu. A teraz zwolniło się miejsce woźnego w uniwersytecie. W tę marcową szarugę Kościałek pole-

ciał szukać swego petenta. Nie znał jego adresu, tylko nazwisko i dzielnicę, przez trzy bite godziny chodził w ciemności i deszczu po całej Rossie od domu do domu, aż odnalazł. Tak wyglądał czyn Stanisława Kościałkowskiego.

Niektórym wydawał się sentymentalny — bo uśmiechał się, bo zdrabniał pana na panoczka, bo miał taką Jezusikową głowę, bo chodził w śmiesznym wyświeconym tużurku do kolan. Zależy co rozumieć pod mianem sentymentalizm. Kiedyś przyłapano Kościałka idącego samotnie za pogrzebem nieznajomego więźnia. „Dlaczego?"... — zdziwił się ten, kto go zobaczył w tak niecodziennej sytuacji. „Bo on nikogo nie miał" — odpowiedział Stanisław Kościałkowski.

Antoni Gołubiew

STANISŁAW ŁOŚ

JEDNORODNOŚĆ, ANARCHIA I MĄŻ DOSKONAŁY

Morze, choć zawsze to samo, nie bywa nigdy takie same. Nuży jednostajnością, lecz nikt nie poznał wszystkich jego postaci. Zagłuszy huk gromu, a szemrze kołyszącym szeptem. Jałowe na powierzchni, żywi w głębiach szczodrzej niźli ziemia. Rodzi nieprzeliczone istoty bezbronne, a równocześnie potwory, którym ci bezbronni służą za pokarm. Głębi jego nikt nie wymierzył, ale na mieliznach bezpiecznie bawią się dzieci. Jest bezbrzeżne, a mieści się w cieśninach. Oto dzieje Grecji, różne od morza tym, że nie znają bezkresu, bo w Grecji i całość, i szczegóły są miniaturowe; nieskończenie rozmaite w swej jednorodności. Co kilka godzin, co kilka mil zmienia się wszystko: krajobraz, ludzie, nawet i mowa, boć przecie żaden Grek nie mówił „po grecku". Kochał swe narzecze i pysznił się ojczyzną, którą ze szczytu wzgórza mógł całą jednym spojrzeniem ogarnąć. A za miedzą, za płachetkami obsianych pól, za nasadzeniami winorośli i drzewek oliwkowych zaczynał się świat obcy: odległy często nie więcej niż o godzinę pieszej drogi, a jednak nie bliski. Pokrewny zapewne, lecz przedzielony przepaścią dziedzicznej nienawiści odradzającej się w każdym pokoleniu nową napaścią, nową krzywdą i zemstą.

W obrębie ciasnych ojczystych granic kotłowała się nieśmiertelna waśń, w chwilach natężenia krwawa, na codzień tylko krzykliwa. Zmagała się wieś z miastem, pogórza z doliną, węglarz z owczarzem, obaj z hodowcą koni, rzemieślnik z kupcem, rybak z ogrodnikiem. Zmagali się: w obrębie rodu krewniak z krewniakiem, w obrębie rzemiosła „garncarz z garncarzem". Zgoda i cisza panowały tylko w dziedzińcu świątyni i w obrębie cmentarza. Niezbrodzona rzeka zapomnienia dzieliła świat wiecznej walki od świata wiekuistego pokoju. Stąd ta uśmiechnięta melancholia rzeźb na pomnikach grobowych.

Zwycięzca dozwalał pokonanym zabrać z pobojowiska ciała poległych dla przystojnego pogrzebu. To nas nie dziwi, bo wojow-

ników mieczem walczących łączy pewna solidarność i wzajemne poszanowanie. Ale nawet ludzie szermujący słowem, bronią bardziej niźli miecz jadowitą, milkli przed majestatem śmierci. Wstydem byłoby szarpać pamięć najzawziętszego wroga, skoro już odszedł. Stałym znamieniem nieustających zmagań międzyhelleńskich jest ich jak gdyby kolistość, nieustanna powrotność, nie doprowadzająca nigdy do stanowczego rozstrzygnięcia. W poruszeniach swych są rozgłośne i różnobarwne, w treści natomiast jednostajne. Im więcej się coś zmieniało, tym bardziej było takie same.

Niezmienną podstawową treścią tych dziejów jest anarchia, jedyna w swoim rodzaju, bo anarchia twórcza, tworząca samorzutnie i bezgranicznie hojna i tym siły przyrody przypominająca. Potomność tej życiotwórczej helleńskiej anarchii nadała miano helleńskiego cudu. Począł się on gdzieś w pradziejach w samych głębiach narodowej duszy, niezbadanej nigdy przez helleńskiego człowieka.

„Poznaj samego siebie" — niewykonalne to zalecenie jednego z siedmiu mędrców powtórzył Apollo Delficki, najbardziej helleński wśród bogów, choć sam przybysz nie wiadomo skąd. Słoneczny Bóg prześwietlił może tajnie helleńskiego serca, dla człowieka pozostało ono nierozwiązaną zagadką. Żadna nitka Ariadny nie wyprowadzała z tego Labiryntu.

Zalążki narodowego charakteru przynieśli byli Prahellenowie z sobą, gdy u końca wielowiekowej wędrówki zatrzymali się wreszcie u brzegu morza, po którym nie umieli jeszcze żeglować. Rozwijała się dusza narodu dalej pod wpływem warunków zewnętrznych, geograficznych i klimatycznych, pod wpływem nieznanej im dawniej słonej wody, a także w wyniku styczności z obcymi grupami ludzkimi, które przybysze zdołali ujarzmić lub z którymi musieli współistnieć. Nie przekształcała się jednak biernie, lecz podlegając zewnętrznym bodźcom reagowała na nie czynnie, przetwarzając je w sposób sobie tylko właściwy i wpływała też i na świat zewnętrzny.

W wyniku tego długiego procesu dziejowego uświadomili sobie Grecy, że posiadają wszyscy właściwości, które różnią ich od świata zewnętrznego, a jako wspólne stanowią łącznik w rozproszkowanym światku rozlicznych greckich narzeczy. Mimo politycznego rozbicia pozostał ich świat cywilizacyjnie jednorodnym. Jednorodność nie rozciągała się tylko wszerz, obejmując obywateli różnych państewek, ale — co ważniejsze — sięgała w głąb, gdyż objęła wszystkich obywateli i przynależnych każdego poszczególnego państewka. Dzięki temu nienawidzące się wzajemnie greckie narodki są tak do siebie podobne, a wewnątrz każdego z nich nie widzimy zasadniczych, jakościowych różnic ani między warstwami społecznymi, ani wśród poszczególnych jednostek.

Psychiczne reakcje na wszelkie wrażenia i bodźce są u Greków gatunkowo blisko pokrewne. Nie było przepastnego rozstępu między mędrcem a prostaczkiem, nie było go nawet między biedakiem i bogaczem, których dzieliło zazwyczaj nie więcej niż parę owieczek. Inna sprawa, że potrafili o nie walczyć na noże.

Jednorodność greckiej cywilizacji i równomierność jej rozłożenia wyrosła samorzutnie z narodowego podłoża, początki jej nie są związane z istnieniem żadnej jednostki. Nie brakło wprawdzie w Helladzie przywódców i prawodawców, było ich aż za wielu, lecz działalność ich nie wychodziła poza granice jednego kraiku. Nie powstał nigdy wszechhelleński prorok, który by swą nauką i wolą ogarnął cały zespół greckiej społeczności i zasłużył na miano pasterza ludów. Homer-pochlebca ozdabia tym mianem Agamemnona, ale bohaterowie idący — niby polscy towarzysze pancerni — raczej z nim niż za nim, dawali mu inne zgoła przezwiska, zwąc go „pijanicą z psim pyskiem, a sercem jelenia". Każdy z nich czuł się na równi królem i był nim u siebie.

Wyrosły z cywilizacyjnej jednorodności obyczaj znajdował wśród powszechnej anarchii posłuch dlatego, że nikt go nigdy nikomu nie narzucił. Z obyczaju wyrósł także samosiewnie wspólny wszystkim ideał męża doskonałego, którego nikt w pełni w życiu nie ucieleśnił. Odtworzyli go w słowie, barwie i marmurze poeci i artyści. Mąż doskonały w pojęciu Greka powinien był osiągnąć dostępne człowiekowi szczyty, lecz nie wyrastać ponad ludzką miarę, nie przeradzać się „w nadczłowieka". Był to cel, ku któremu każdy mógł dążyć wedle swych sił tworząc w ten sposób typ przeciętny, można powiedzieć zestandaryzowany, ale zestandaryzowany na bardzo wysokim poziomie. Dążenie takie stwarzało współzawodnictwo, nie naruszając zasadniczej równości. Podobnie na igrzyskach dopuszczano do współzawodnictwa wyłącznie zawodników między sobą równych, choć jeden tylko odnosił wieniec.

Nawet w świecie bogów, choć istniała tam hierarchia, wszyscy bogowie uczestniczyli w istocie boskości. Zeus nie był despotą, przewodził nie siłą, lecz powagą.

Od męża doskonałego wymagano wszechstronnego rozwinięcia wszystkich przyrodzonych mu uzdolnień, bez jakiegokolwiek przerostu, owszem z utrzymaniem harmonijnej równowagi. Porównać by go można do drzewa wyrosłego na wolnej przestrzeni. Rozrasta się ono nie tylko wzwyż, ale i wszerz, tworząc rozłożystą koronę. Drzewa rosnące w gąszczu muszą dążyć jak najspieszniej w górę, nie dbając o piękne korony. Wywiązuje się między nimi nie współzawodnictwo, lecz walka o byt. W lesie nie może powstać drzewo doskonale piękne. Lecz w zacieśnionych państewkach nie było swobodnej przestrzeni, a więc trudno było o rozwój męża, który by

odpowiadał stworzonemu przez naród ideałowi. Grek i tutaj okazał się genialnym teoretykiem i estetą, nie dostrzegającym warunków otaczającego go świata. Na jednostkę rozwijającą się intensywniej niż inne spoglądano nie jak na wzór, lecz jak na pisklę kukułcze w gnieździe makolągwy. Pisklęta makolągwy są wobec kukułczego bezbronne, nie mogą go zadziobać, ale nie tak było ze współobywatelami w stosunku do rodaków „wyrastających na cztery łokcie".

Powszechnie przyjęty ideał męża doskonałego przyczyniał się zatem do zaostrzenia waśni domowych i pogłębiał anarchię.

Dążąc do wszechstronnego rozwoju wszystkich uzdolnień Grek nie zasklepiał się w żadnej specjalności, co by może opóźniało postęp, gdyby nie okoliczność, że nie posiadając prawie żadnych technicznych udogodnień Grecy zdani byli wyłącznie na świadectwo swych zmysłów. Opanowanie wszelkich tak zdobytych osiągnięć nie przekraczało możliwości jednostki. Reszty dokonywała praca myślowej spekulacji. Grek bywał zatem wojownikiem i mężem stanu, gospodarował na roli, sprawował poselstwa, pisał elegie lub tworzył dramaty, bywał sędzią i kapłanem. Dość powiedzieć, że Sofokles w chwilach wolnych od pisania tragedii dowodził niezgorzej eskadrą trójrzędowców. Nawet taki Kleon porzucał garbarnię by odnosić zwycięstwa, i to nad Spartanami.

Równomierność podziału jednorodnych uzdolnień, jednorodność cywilizacyjna i wreszcie zasadnicza równość wśród wolnych obywateli sprawiają, że wewnętrzne dzieje greckich państewek to niezmienne ponawianie się dwu zjawisk: „wyrastania nad poziomy" i „równania szczytów". To ostatnie bywało częstsze niż tamto. Doświadczył tego niejeden co wyrósł nad poziomy, lecz jeśli wyrósł nad poziomy w świecie myśli, mógł liczyć — pokonany z ziemskiej strony grobu — na zwycięstwo pośmiertne.

W dwa pokolenia później wielbili go zgodnie — nie bardzo wiedząc za co — arkadyjski owczarz i etolski rozbójnik wraz z ateńskim i koryntckim garncarzem. Gorzej działo się tym, co wybiegali zbytnio naprzód w dziedzinie innej niż dziedzina myśli.

Hellada przez długie wieki nie miała duchowej stolicy. Każdy zakątek greckiego zasiedlenia od Miletu po Syrakuzy przyczyniał się do powszechnego dorobku. Nawet ośmieszona Abdera zrodziła dwu czołowych filozofów. Późno dopiero Ateny stały się „Helladą Hellady", soczewką skupiającą promienie z zewnętrznych ognisk płynące, by rozesłać je z powrotem na całe Śródziemnomorze. A jeszcze później rozbłysnęły własnym, nie wessanym z zewnątrz światłem.

Cywilizacja grecka, odkąd pamiętają ją dzieje, rozkwitała wśród nieustannych wojen i przewrotów postronnych i domowych.

Walki VI wieku stworzyły lirykę, walki V wieku dramat w obu jego postaciach — tragicznej i komicznej, stworzyły też i dziejopisarstwo. Kontyngenty spartańskie stały o kilkanaście kilometrów od „długich murów", gdy Sofokles i Eurypides, i Arystofanes wystawiali „premiery" swych utworów, a Sokrates krążył po uliczkach Aten w poszukiwaniu uczniów i dobrej wieczerzy.

Tak rozkwitał cud helleński. Symbolem jego będzie Archimedes kreślący na piasku swe figury w chwili, gdy Rzymianie rabowali miasto.

Grek potrzebował anarchii i dopiero z nią było mu dobrze. Dzięki niej wynalazł sobie znakomitą zabawkę: poszukiwanie idealnego ustroju, który by anarchii kres położył. Poszukiwał go od Herodota do Polibiusza z silnym postanowieniem by go nigdy nie znaleźć. Swój stosunek do zbiorowości układał sobie każdy na własną rękę. Zbiorowość zaś znosiła to przez czas jakiś, po czym wyrzucała niewygodnego syna za granicę i miała spokój przynajmniej z tym jednym.

Dyskusja nad zaletami najlepszego ustroju rozkołysała się szczególnie mocno w V wieku pod wpływem sofistów. Że zaś w głowach tych nauczycieli kołowały najsprzeczniejsze myśli, anarchia rozpleniła się jeszcze bujniej niż kiedykolwiek. Mędrcy zadowalali się budowaniem mglistych systemów i szczodrą zapłatą za ten swój trud, ale wśród ich uczniów nie brakło ludzi czynu pragnących przenieść teorię w życie. Mąż pragnący być doskonałym nie mógł poprzestać na rozsiewaniu słów. Winien był prowadzić zbiorowość nie tylko mieczem, lecz i radą. Nie brakło takich, co chcieli ją wieść dokąd ona iść nie chciała. Wtedy wybuchał konflikt.

Stosunek sił jednostki z jednej, społeczności z drugiej strony układał się zgoła inaczej podówczas, niż układa się dzisiaj. Wynikało to z odmiennej liczebności narodów, z odmiennej ich struktury i z miniaturowych rozmiarów antycznego państwa. Współczesne nam narody są liczne. W proporcji liczbowej nawet członek małego narodu przedstawia się w stosunku do całości jako ułamek, którego mianownik wykazuje cyfrę kilku milionów. Są narody gdzie mianownik ten wykaże cyfrę idącą w setki milionów. Jednostka jest arytmetycznym pyłkiem. Aby coś w narodzie znaczyć musi się włączyć w jakąś organizację i dopiero poprzez tę organizację może wpływać na losy całości. Organizacja zaś równocześnie daje jej siłę i ogranicza swobodę. O bezpośrednie zetknięcie się z masą narodu jest niełatwe. W naszych czasach obywatel małego nawet państwa (nie mówimy o San Marino i Andorze) nie może się chlubić, że zna cały swój kraj; najzapaleńszy turysta nie dotrze do każdej wioski, tym mniej do każdej chaty. W państewku greckim nie było to trudne. To samo było ze znajomością ludzi. Liczba

obywateli czynnych była wszędzie kilkakrotnie mniejsza od liczby i tak nielicznych mieszkańców i „przynależnych". Kto chciał, mógł poznać osobiście każdego, co bodaj cokolwiek znaczył w ojczyźnie. A jeszcze łatwiej było być osobiście przez wszystkich znanym. Były państewka, gdzie wódz naczelny prowadził do boju niecałą setkę hoplitów. Oni go przed wojną wybierali, a po wojnie sądzili. W takich państewkach ciężar gatunkowy jednostki, jej urok osobisty mógł istotnie wiele znaczyć, pod warunkiem wszakże, że jednostka ta jakimś zespołem właściwości górowała nad współobywatelami. O spełnienie tego właśnie warunku było w Grecji bardzo trudno. Stała na przeszkodzie duchowa jednorodność i równomierny rozdział uzdolnień. Zderzały się więc nieznacznie tylko zróżnicowane wielkości. Trudno przychodziło trwale opanować wolę i uczucia rodaków. Konkurencja była zbyt wielka. Trzeba było rosnąć, jak rosną drzewa w lesie. Konflikty rodziły się nieustannie.

Większość godziła się z losem. Nieliczni wybierali walkę obliczając stosunek sił nie tylko wedle arytmetycznych wskaźników. Ten wybór wyciskał niezatarte piętno na losach jednostki, a wpływał nieraz poważnie na losy narodu.

Niepełne stulecie, jakie upłynęło pomiędzy śmiercią Peryklesa a wstąpieniem na tron Filipa Macedońskiego, dostarczyło wiele przykładów takich konfliktów. Czasy przełomu wieków V i IV można uważać za rozstrzygające w dziejach Grecji niepodległej; dowiodły ostatecznie, że Hellenowie nie znajdą o własnych siłach wyjścia z anarchii politycznej, że Hellada — czemu zajadle przeczyła — dojrzała do obcego podboju.

Wybrani przez nas spośród wielu mężów doskonałych tej epoki byli obaj Ateńczykami. Są to Alkibiades i Ksenofont. Pierwszy wykazuje wyraźne znamiona geniuszu, zatrutego jednak gubiącą człowieka pychą (Herodotowa *hybris*), pychą przerastającą dozwolone człowiekowi granice i budzącą zazdrość bogów, której złowrogie przykłady unieśmiertelnili tragicy. Ta cecha czyni z Alkibiadesa jak gdyby dalszy ciąg królów epoki homeryckiej i wielkich tyranów VI wieku. Ksenofont jest przyziemny, lecz wyposażony w nierozległy może, ale zdrowy codzienny rozsądek, który go z niejednej toni wyprowadził. Nie wyrastał ponad poziomy, nieustraszony wobec ludzi, korny wobec bogów. Wojna peloponeska wywarła doniosły wpływ na życiowe koleje obu. Starszy wziął w niej poważny udział, młodszy jest, rzec można, jej wychowankiem. Obaj przyjaźnili się z Sokratesem i wielbiąc jego mądrość nie żyli wedle jego nakazów. Obaj obracali się lub wzrośli w świetnym zespole artystów, wodzów, myślicieli, mężów stanu i awanturników, którzy w drugiej połowie V wieku zlatując się do Aten lotem gwiaździstym, niby pszczoły na kielich nektaru, tworzyli „cud helleński".

Alkibiades pamiętał Herodota, a wyrósł w domu Peryklesa. Od jego nadwornych filozofów dowiedział się, że nie ma dowodu na istnienie bogów, że słońce nie jest istotą żywą, lecz rozpalonym do białości kamieniem, a miernikiem wszechrzeczy jest człowiek. Od wuja Peryklesa dowiedział się też, co mu się bynajmniej nie podobało, że najwyżej nawet stojąca jednostka musi się liczyć ze społecznością. Uczęszczał „na premiery" utworów Sofoklesa, Eurypidesa i Arystofanesa i podobnie jak Ksenofont znał osobiście Tukididesa i Sokratesa, który pierwszy z Ateńczyków począł poszukiwać przywódcy wszystkich Greków poza Atenami. Tukidides wyraźnie nie lubił niezrównoważonego Alkibiadesa; Ksenofontem nie zajął się wcale, nie przeczuwając widocznie, że ten niechętny dlań młodzian ocali jego dzieło historyczne i będzie je dalej prowadził. Alkibiades zginął przedwcześnie porwany wirem wojny peloponeskiej i jej następstw. Ksenofont przeżył swoją epokę, przeżył upadek ojczyzny, tej przyrodzonej ateńskiej i tej przybranej spartańskiej — i dożył kresu ziemskiego żywota spisując dzieje narodu, które były też i jego osobistymi dziejami.

Pochodzili obaj z tej warstwy społecznej, która w starej Grecji wykazała niespotykane gdzie indziej u tejże grupy ludzkiej uzdolnienia kulturotwórcze. Tą warstwą byli posiadacze niewielkich w naszym pojęciu (w Helladzie wszystko, nawet latyfundia były miniaturowe) przestrzeni ziemi, nie przekraczających kilkudziesięciu hektarów, zdobnych jednak w winnice, sady oliwne i figowe, wyposażone w pasieki pachnące najsłynniejszym i dziś jeszcze miodem. Pomniejsi wśród nich chodzili sami za pługiem lub pasali owce, nawiedzani — jak stary Hezjod — przez Muzy, a częściej przez inne nie mniej urocze boginki; możniejsi miewali po kilku niewolników, przeważnie trackich barbarzyńców, ale osobiście, nawet gdy mieszkali w „stolicy", kierowali gospodarstwem.

Tam sprawowali urzędy o krótkiej kadencji, co dogadzało większości wśród nich, bo mogli znów powrócić do gospodarstwa. Trafiali się jednak i tacy, którym nie przychodziło łatwo powracać do szeregu. Czas wolny od spraw publicznych i zajęć gospodarskich zapełniali sobie tworzeniem arcydzieł podziwianych potem przez późne wieki.

Tak wyglądali helleńscy „Grossbauerzy". Wykreślmy ich imiona, a niewiele pozostanie z greckiego piśmiennictwa. W Brandenburgii i krajach przyległych skreślenie takie nie stworzyłoby wyrwy. Posiadacze cokolwiek większych gospodarstw obowiązani byli utrzymywać konie bojowe i — o ile możności — posiadać stadniny. Od dzieciństwa uczyli się na pamięć rodowodów szlachetnych zwierząt, podobnie jak własnych genealogii, poczynających się od jakiegoś boga, a raczej kończących się na nim, bo bóg występo-

wał w pokoleniu tak odległym, że pamięć ludzka już wyżej nie sięgała.

Alkibiades wywodził się z rodów najznakomitszych nie tyle po mieczu, ile po kądzieli. Był przez matkę prawnukiem Megaklesa, tego Alkmeonidy, który wziął niezliczone skarby w posagu za córką tyrana Sykionu. Małe to było miasto, lecz tyran był w nim samowładnym panem i krew tego odległego przodka odezwała się w potomku. Alkmeonidzi w Atenach też byli z pokolenia w pokolenie pierwszymi, choć już tylko *inter pares*. Nie sięgali wręcz po „tyranię", bo słowo to pod koniec VI wieku zbyt było niepopularne, ale odrzucając znienawidzoną nazwę sięgali po rzecz ponętną i prowadzili naród oparci o swe bogactwa i geniusz.

Alkibiades od kolebki uchodził za najbogatszego człowieka w Grecji. Majątek jego ceniono na czterysta talentów, co odpowiadało prawie jedenastu tysiącom kilogramów srebra. Państwo ateńskie w chwilach największego rozkwitu wydobywało nie wiele więcej rocznych danin od miast podległych. W majątku tym najmniejszą pozycję zajmowały posiadłości, jakie Alkibiades miał w samej Attyce. Nigdzie nie było tak łatwo o konfiskatę, jak w demokratycznych Atenach. Toteż eupatrydzi starali się posiadać najobfitsze źródła swych dochodów poza ojczyzną. Tracja ze swymi kopalniami złota, dziewiczymi lasami i prymitywną ludnością dawała więcej bezpieczeństwa. Tam można było zbudować gródek, zaciągnąć własne wojsko, opanować jakąś małą przystań morską, a mając to można było nie bać się ani Traków cuchnących koźimi skórami, ani nawet ludu ateńskiego trącącego czosnkiem. Będąc w Atenach zwykłym obywatelem, było się w Tracji księciem udzielnym, z którym nawet Ateny musiały się liczyć.

Wyrósłszy w codziennym zetknięciu z czołowymi mężami Aten i Hellady, zapoznał się Alkibiades już za młodu z techniką rządzenia zespołem sprzymierzonych państewek i z techniką kierowania tym, co w Grecji nazywało się „Demokracją". Wcześnie uświadomił sobie, że z ludem trzeba być ostrożnym jako z siłą nierozumną, ale niebezpieczną, co jednak nie przeszkadza lekceważyć sobie lud w głębi duszy.

Demos, tak niesforny i tak zazdrosny, dawał się powodować młodzikowi ku oburzeniu Tukididesa, drażniło go, że demokracja ateńska zachowywała cześć religijną dla krwi Alkmeona, z której wyszedł Klejstenes, twórca ateńskiego ustroju opartego na arytmetyce, bo cały naród i całe państwo ujęte było w dziesiątki. Posiadanie stajni wyścigowej, która mogła wysłać na igrzyska na raz siedem rydwanów i zdobyła w Olimpii jednego dnia trzy nagrody, podnosiło urok Alkibiadesa. Proces urbanizacji ludności

Attyki zaczął się był niezbyt dawno i nie zaniknął jeszcze u ludu kompleks hodowcy, przenoszący zalety koni na ich właściciela.

Drugim czynnikiem zdobywającym Alkibiadesowi popularność była jego niezwykła piękność. Zdobywała mu miłość niewiast i... mężczyzn, boć przecie jesteśmy w Grecji. Średnie wieki żyjące innym obyczajem zachowały pamięć o cudnej heterze imieniem Archepiada. Ateny — jak wiele wieków później Warszawa księciu Józefowi — wybaczały Alkibiadesowi wszelkie wybryki. Trudno je wszystkie wymienić, wystarczy jeden. Gdy raz w zapasach czuł że ulegnie silniejszemu, Alkibiades ugryzł dotkliwie przeciwnika. Ten rozluźnił uścisk, lecz rzekł: „Alkibiadesie! kąsasz jak kobieta" — „Nie — odparł tamten — lecz jak lew".

Tak już w dzieciństwie pokazał co umie. Gdy później zbyt jawnie lekceważył wierność małżeńską, młoda małżonka wystąpiła do sądu o rozwód. Do rozprawy nie doszło, bo Alkibiades porwał ją przed oczyma sędziego i odniósł na rękach do domu.

Dowiódłszy męstwa i uzdolnień wodza sięgnął wcześnie po urząd stratega i otrzymał go ku zgorszeniu starszych generałów. Jako polityk dołączył się do stronnictwa demokratycznego, nie by miał podzielać jego przekonania, bo wszelkie hasła były mu obojętne, lecz dlatego, że w tym stronnictwie upatrzył najdogodniejszą odskocznię. Potrzebował wojny, a stronnictwo demokratyczne w Atenach było właśnie stronnictwem wojennym. Gdzie mógł zatem, drażnił i zwodził Spartę i pomagał wszystkim jej wrogom, choć między Atenami a Spartą urzędowo panował pokój. To nieprawda, że dopiero wiek XX jest wynalazcą „zimnej wojny". Plany jego objęły cały zachodni basen morza Śródziemnego; zamyślał o podboju Sycylii, Wielkiej Grecji, Kartaginy i Afryki Północnej. Za jego namową lud, mający o geografii tego Dalekiego Zachodu wyobrażenia mgliste, uchwalił, kierując się fantazją, ową wyprawę po skarby sycylijskie, która zakończyła się zagładą wysłanej floty i armii. Alkibiades miał być jednym z trzech wodzów wyprawy, lecz łaskawy dlań los pozbawił go tego dowództwa, zanim jeszcze doszło do poważniejszych działań. W przeddzień niemal odpłynięcia armady poczęto go oskarżać o świętokradztwo, o okaleczenie posągów Hermesa zdobiących place i uliczki miasta. Dla człowieka „wysokiego na cztery łokcie" nie było nic bardziej niebezpiecznego, jak proces karny przed sądem ludowym wiecznie głodnym i rozżartym. Alkibiades zażądał rozprawy zanim flota wyruszy. Chciał mieć w ręku najskuteczniejszy argument obrony: swoich hoplitów i marynarzy. Tego jednak pragnęli uniknąć przeciwnicy. Kazano mu wsiąść na okręt, a następnie, gdy wyprawa wylądowała już na Sycylii, wezwano go do natychmiastowego powrotu, oczywiście bez żołnierzy.

Wolał się nie stawić. Skazano go zatem zaocznie na śmierć i konfiskatę mienia. Ponadto rzucili nań klątwę kaplani i kapłanki, z wyjątkiem jednej imieniem Teano, która oświadczyła, że rzeczą kapłanki jest nie przeklinać, lecz błogosławić. On zaś pożeglował na Peloponez do Sparty. Wiadomość o wyroku przyjął słowami: „dowiodę im, że jeszcze żyję".

Konfiskata nie mogła dosięgnąć jego majętności położonych w Tracji, więc nie bardzo się nią przejął. Spartanom obiecal, że odtąd wyświadczy im tyle dobrodziejstw, ile im poprzednio przyniósł szkody. I dotrzymał słowa. Ateny znalazły się niebawem u skraju przepaści. Jako pojętny uczeń filozofów znalazł wspaniałe usprawiedliwienie swej zdrady. Miała ona być dowodem, jak głęboko kocha ojczyznę. Pozbawiony jej niesprawiedliwym wyrokiem, dąży wszelkimi środkami do jej odzyskania.

Przebywając w Sparcie zdumiewał wszystkich swym arcyspartańskim sposobem życia. Lubował się w czarnej polewce, a poza tym uwiódł małżonkę króla Agisa, by dać Lacedemończykom króla z krwią Alkmeona w żyłach. Agis nie był tym zachwycony, tak że Alkibiades, któremu znudziła się kuchnia spartańska, poszukał gościny w Azji u perskiego satrapy Tissafernesa. Tam okazał zrozumienie i podziw dla perskiego stylu życia. Tym nikt się w Grecji nie gorszył. U Persów szukał schronienia każdy znakomity wygnaniec, znalazł je przecie sam Temistokles. W czasie wojny peloponeskiej obie walczące strony żebrały o perskie zasiłki. Ateny musiały zadowalać się odpowiedzią niezbyt uprzejmą: „Nie dostaniecie złota, łajdaki Jonowie". Wobec Sparty wielki król i jego namiestnicy bywali hojniejsi. Sparta, która dotąd nie wyzwalała azjatyckich Greków, mogła teraz uzbrajać floty i liczyć, że odniesie ostateczne zwycięstwo na morzu. Atenom zdanym na własne siły zaczynało brakować oddechu.

W tej właśnie chwili pojawił się Alkibiades i bez trudu przekonał Persów, że naiwnością z ich strony byłoby doprowadzić Spartę do rozstrzygającego zwycięstwa. Każde bowiem najsilniejsze w danej chwili państwo greckie musi podnieść oręż w obronie azjatyckich Greków. Korzystniej będzie dla Persów, jeżeli wspomagając stronę chwilowo słabszą sprawią, że Grecy wzajemnie się wykrwawią.

Persowie okazali się pojętnymi uczniami, Ateńczycy zaś przekonali się, że Alkibiades może nie tylko zaszkodzić, ale i pomóc. On zaś myślał coraz intensywniej o powrocie do ojczyzny i począł jednać sobie w Atenach przyjaciół. Zaczął od wczorajszych wrogów, tych właśnie, którzy spowodowali jego wygnanie, od tzw. „oligarchów", dążących do przebudowy ustroju ateńskiego w duchu antydemokratycznym. Kierował się przy tym wyłącznie celowością, nie zaś jakąkolwiek ideologią. Uważając swą osobę za miernik wszech-

rzeczy upatrywał w stronnictwach jedynie siły, z którymi trzeba się liczyć, które należy o ile możności wyzyskać bez trwałego wiązania się z kimkolwiek. Doszło tedy w Atenach do antydemokratycznego przewrotu. Stał się on możliwy tylko dlatego, że zmobilizowana flota leżała na kotwicy daleko u wybrzeży wyspy Samos. Marynarze i wioślarze należeli do stronnictwa demokratycznego i byliby stanęli w jego obronie. Nie przewidzieli oligarchowie jednego, a mianowicie, że na wieść o tym, co się w ojczyźnie stało, flota zbuntuje się. Na to tylko czekał Alkibiades. Rokoszanie przyzwali go i powierzyli mu naczelne dowództwo. Z wygnańca stał się *strategos autokrator*. W chwili tryumfu okazał się mężem stanu i patriotą. Nie pozwolił wojsku zaplątać się w spory polityczne, zapobiegł wojnie domowej, następnie nie dopuścił do interwencji floty fenickiej i w kilku spotkaniach pobił Spartan na morzu. Przesunąwszy się na stronę demokratów umożliwił łagodną likwidację oligarchicznego zamachu.

Lud odwołał go z wygnania i Alkibiades powracał do ojczyzny jako zbawca. Najbiedniejsze warstwy narodu cisnęły się do swego bożyszcza i obwoływały go królem. On jednak wiedział, że ma w narodzie prócz głośnych wielbicieli także cichych lecz możnych wrogów. Nie chciał dla czczego tytułu dawać im do ręki broni przeciwko sobie. Orzekł, że na razie zaprząta go jedynie myśl o wojnie i najbardziej nawet zacietrzewieni przeciwnicy, pragnąc pozbyć się go z miasta, zaopatrzyli go we wszystko czego żądał, byle jak najprędzej odpłynął na objęte wojną wody. Odpłynął pod czarnymi wróżbami, przeprowadzany złorzeczeniem oligarchów. Szczęście go odstąpiło; zabrakło mu niebawem środków pieniężnych, podczas gdy królewicz perski Cyrus ponownie otworzył swe skarby wodzowi Spartan Lysandrowi. Alkibiades musiał na jakiś czas opuścić flotę i udał się na ląd azjatycki celem zdobycia pieniędzy. Tymczasem pozostawiony przezeń zastępca wdał się wbrew rozkazom w bitwę ze Spartanami, przegrał ją i sam poległ straciwszy kilkanaście okrętów. Klęska sama w sobie była niewielka, ale dotkliwa dla ateńskiej miłości własnej. Dozwoliła oligarchom podburzyć lud przeciw Alkibiadesowi, tak że odebrano mu dowództwo, bo tłum spodziewał się po nim samych cudów. Nastroje ludu w Atenach przypominają falowanie morza nieustannie się zmieniające. Ubóstwienie lub nienawiść falowały za byle podmuchem. W takiej atmosferze nie mogło być mowy ani o stałym kierownictwie, ani o jakiejkolwiek linii politycznej.

Alkibiades wolał nie powracać do Aten. Wojował na czele własnych wojsk najemnych w Tracji i umacniał swoje tamtejsze państewko. Tak zeszło kilkanaście miesięcy. Floty ateńskie i lacedemońska obserwowały się wzajemnie, przedzielone cieśniną, szeroką

na niespełna cztery kilometry. Wódz spartański Lysander trzymał się w zabezpieczonej przystani; wodzowie ateńscy natomiast ufni w swą liczebną przewagę zaniedbali wszelkiej ostrożności i co noc wyciągali tryery na piasek otwartego pobrzeża. Na wiadomość o tym szaleństwie Alkibiades poczuł się znów Ateńczykiem; pośpieszył do ateńskiego obozu i błagał strategów, by poszukali jakiejś osłoniętej zatoki. Ofiarowywał przy tym swą zbrojną pomoc. Ale strategowie wybrani na wiecu pozostali wiecowymi politykami. Obawiali się nie zwycięstwa postronnego wroga, lecz rodaka z przeciwnego obozu. Odpowiedzieli Alkibiadesowi, by nie mieszał się do nie swoich spraw — nie on teraz dowodzi. Posunęli się nawet do pogróżek. Alkibiades odjechał samotnie w ciemną noc. Tylokrotnie przeciwstawiał samotny swój geniusz narodowi, teraz musiał ustąpić przed wielogłową miernotą. W kilka dni potem Lysander napadł znienacka na wysunięte na piasek bezbronne okręty ateńskie i jak powiada Plutarch — w jedną godzinę zakończył wojnę, która trwała od dwudziestu siedmiu lat. Jeńcom ateńskim poobcinano ręce.

Oblężone Ateny musiały się poddać, zburzyć długie mury, przyjąć na Akropol spartańską załogę i zmienić ustrój polityczny. Alkibiades pozostał w Azji. Dosięgła go jednak zemsta Spartan i ich ateńskich popleczników. Przekupiony satrapa perski nasłał na wygnańca skrytobójców, którzy podpalili nocą jego dom, a samego, gdy rzucił się na nich z mieczem, zabili. Hetera Timandra owinęła jego zwłoki w swe najpiękniejsze szaty i nabożnie je spaliła.

Tak skończył człowiek, który może uchodzić za pełne uroku wcielenie greckiej anarchii, a zarazem jej ofiarę. Żył całą bujnością życia, był wodzem i dyplomatą, przywódcą ludu, udzielnym księciem i sportsmenem; umiał gromadzić bogactwa i rozdawać je hojnie, ale zawsze celowo ku pożytkowi lub rozkoszy. Obracał w swą służbę kruszce złóż górskich, a także przemyślenia mędrców. Życie uważał nie za złudzenie, lecz za czarę ponęt i rozkoszy. Śmierć niespodziana wyrwała go z objęć kobiety płatnej — to prawda — lecz wiernej i kochającej, ostatniej w długim poczcie tych, które go kochały.

Hellada jego czasów rozpadła się była na dwa obozy wrogie, ale stanowiące równocześnie jak gdyby dwie uzupełniające się połowy niepodzielnej całości. Rozdarta politycznie Grecja jest wciąż cywilizacyjnie jednorodna. Nie przestając być sobą, mógł Alkibiades być w Atenach Ateńczykiem — w Sparcie Spartaninem. Tragedią dziejów greckich było to, że te dwa ogniska helleńskiego plemienia nie stały się dwoma gwiazdami krążącymi około idealnego wspólnego ośrodka, lub mówiąc słowami słynnego wojownika i hodowcy koni Kimona — dwoma zgodnie wprzęgniętymi końmi

wszechhelleńskiego rydwanu. Partykularyzm był na to zbyt silny i zbyt egoistyczny, wolał powszechne wyczerpanie od ograniczenia powszechnej samowoli w powszechnej służbie.

Będąc tworem owej epoki, był jednak Alkibiades w pewnej mierze i anachronizmem. Pod koniec V wieku nie było w Grecji miejsca ani na tyranów, jak Pizystrat, ani na „dyktaturę geniuszu", jak nazwano rządy Peryklesa. Masa narodu zbyt bystra, nerwowa i świadoma swej siły, by zechciała i mogła długo znosić kierownictwo tej samej jednostki. Osiodłać można konia, lecz nie delfina. Żyjący z morza lud ateński był ludem delfinów.

Ksenofont, młodszy od Alkibiadesa o pół pokolenia zaledwie, żył już jakby w innym okresie dziejów. Nie pamiętał „epoki Peryklesa".

Alkibiadesa widywał na pewno, bo w Atenach znali się wszyscy, a Ksenofont pochodził ze starej, choć mniej od Alkmeonidów świetnej szlachty. Jako kilkunastoletni chłopak przyglądał się z zachwytem, jak odpływała na zdobycie świata dowodzona przez Alkibiadesa największa armada, na jaką kiedykolwiek zdobyły się Ateny. Widział też w niespełna cztery lata później tryumfalny powrót Alkibiadesa z wygnania. Spotykał go też niejednokrotnie wśród uczniów swego mistrza Sokratesa.

U Ksenofonta nie spotykamy tych anachronizmów, jakie dostrzegliśmy u Alkibiadesa, nie dostrzegamy u niego też tak w Grecji powszechnej namiętności, by brać czynny udział w życiu politycznym i znaleźć dla siebie miejsce pomiędzy pierwszymi. W Atenach, o ile wiemy, nie sprawował żadnego urzędu; poznano go poza ojczyzną jako dobrego lecz nie czołowego generała; później zaś wsławiły go jego pisma. Długie jego życie płynęło w innej płaszczyźnie niż życie Alkibiadesa. Upodabnia go doń wszechstronność zainteresowań i uzdolnień. Rozwój ich u Ksenofonta utrzymał się w granicach umiaru. Jest zgodny, można powiedzieć, z wymaganiami helleńskiego kanonu rzeźbiarskiego.

Ksenofont był nie tylko dziejopisem swych czasów i wydarzeń, w których brał udział; pisał ponadto dialogi filozoficzne, życiorysy, poradniki dla myśliwych, hodowców koni i psów, rozprawki o gospodarstwie wiejskim, o ustrojach politycznych, o gospodarce finansowej państwa, rozprawki dla użytku starszyzny dowodzącej konnicą, budujące romanse dydaktyczne, a nawet pouczenia dla młodych mężatek, by nie barwiły policzków sokiem z jagód morwowych. Pisał językiem przejrzystym, jak miód ze stoków Hymetu, czerpiąc potrzebne wyrażenia z wszystkich znanych mu narzeczy helleńskich, czym gorszą się filologowie niemieccy. Pisał beznamiętnie nawet wtedy, gdy przyszło mu pisać

o upadku ojczyzny. Pobożny był szczerze wedle ojcowego obyczaju, bogowie w zamian pobłogosławili go niezwykłą męską pięknością i pomnożyli jego dni na ziemi.

Wojował przez wiele lat w krajach bliskich i dalekich, przypatrywał się bystro obcym ludom i zwyczajom. Gdy odłożył w końcu utrudzony oręż, wiódł żywot wiejskiego gospodarza służąc sąsiadom i przyjaciołom i pamiętając o bogach. Na stare lata osiadł w rojnym, bogatym i na dwa morza otwartym Koryncie i prowadził dalej pracę pisarską. Jako godny uczeń Sokratesa nie uginał się pod ciosami bezlitosnego losu. Gdy doszła go wieść o bohaterskiej śmierci syna, przyjął ją słowami: „wiedziałem, żem zrodził człowieka śmiertelnego". Jednym słowem był to mąż doskonały, przyjaciołom wierny, wrogom groźny.

Długoletnia wojna z Persami wyrobiła w nim przeświadczenie o wyższości Greków nad barbarzyńcami. Na bezkresną, przebogatą Persję patrzał jako na przyszłą zdobycz, ale przeżył pokój Antalkidasa, który oddawał tzw. „wolności" greckie pod gwarancje króla królów. Nie masz nic nowego pod słońcem; Fryderyk Wielki i Katarzyna byli tylko plagiatorami.

Wojna peloponeska doprowadziła do katastrofy grecką formę państwowości, partykularystyczną *polis*, ale równocześnie wzmocniła duchową jednorodność szczepu. To dokonało się poprzez powstanie dwu zwalczających się na noże obozów: demokratycznego i oligarchicznego. Filozofowie dorobili każdemu z nich doktrynalną podbudowę i tak powstały w świecie helleńskim dwa ustrojowe światopoglądy. Dawne wewnętrzne granice kształtowały się niejako pionowo, pokrywały się z granicami partykularnego państewka. Teraz linie przedziału dusz biegną poprzecznie, przecinając pionowe granice polityczne. Wyznawcy tego samego światopoglądu nie zważają na granice państwowe. Sojusznikiem jest towarzysz w stronnictwie bez względu na obywatelstwo, wrogiem jest współobywatel, o ile należy do innego stronnictwa. Tak powstały dwie międzynarodówki, obie wszechhelleńskie. Powstanie niebawem jeszcze trzecia: międzynarodówka wygnańców politycznych, mało zważająca na różnice stronnictw, spojona jednakową dla wszystkich tułaczą dolą. Wygnańcy najczęściej poszukują chleba jako najemni żołnierze. Stykając się na szerokiej płaszczyźnie ze światem barbarzyńców wyrabiają w sobie najsilniejsze wszechhelleńskie poczucie narodowe. Doświadczywszy bezpłodności waśni domowych, pragną skierować nadmiar nagromadzonych w narodzie energii i ludzi na zewnątrz.

Ksenofont urodził się i wyrósł na męża w czasie, kiedy dokonał się był już ów poprzeczny podział duszy helleńskiej. W atmosferze ateńskiej demokracji, zmienności rządów wiecowych dusił się,

Był zanadto ziemianinem i żołnierzem. Te psychiczne kompleksy zbliżały go do komediopisarza Arystofanesa. Premiery arcydzieła politycznej komedii, arystofanesowych *Rycerzy*, nie oglądał, bo był podówczas małym dzieckiem, ale możemy być pewni, że później czytał ich tekst z rozkoszą. Oglądał na pewno późniejsze utwory arcymistrza politycznej satyry. Od niego nauczył się potępiać dokuczliwy wyzysk słabszych sojuszników przez demokrację ateńską, wyzysk, który sprawił, że później burzono „długie mury" przy „dźwięku fletów" i w przeświadczeniu, że przynosi to powszechną wolność. Sokrates zaś pouczył go, że niedorzecznością jest dobieranie urzędników drogą losowania, czego by nikt przecie nie uczynił gdyby chodziło o wybór lekarza. Ale Arystofanes jeżeli niemiłosiernie przekpiwa rządy ludowe, wierzy, że lud ateński potrafi się odrodzić. Sokrates, skazany niesprawiedliwie na śmierć, woli ją ponieść niż naruszyć prawa. Nawet Alkibiades, wygnany przez zawiść i głupotę, podejmuje rozpaczliwe wysiłki, by nie dopuścić do zguby ojczyzny. Młodszy od tamtych Ksenofont nie wiąże się ściśle z zaściankową ojczyzną. Czując się w Atenach obco, czuje się w Sparcie jak w domu. I tu Grecja, i tam Grecja, tylko ta spartańska jest mu uczuciowo bliższa. Wychwala obyczaj spartański, choć świadom jest, że odbiegł on daleko od idealnego pierwowzoru; wzór męskiej cnoty helleńskiej widzi w spartańskim królu Agesilaosie, którego trudy i chwałę podziela. Nie waha się walczyć u jego boku nawet przeciw Atenom. Patriotyzm jego jest ogólnohelleński — ideałem wojna z Persami pod jednolitym wszechhelleńskim dowództwem. Pogodziłby się zapewne ze zwierzchnictwem Macedonii, podobnie jak jego rówieśnik Isokrates. Możemy być pewni, że Aleksander Wielki czytał pilnie Ksenofontową „Anabazę", i jego podręcznik dowodzenia konnicą.

Ksenofont czuł się w domu nie tylko w Sparcie i na ziemiach przez Spartę rządzonych, zżył się także ze światem greckich najemnych żołnierzy, którzy spontanicznie przemieniali swoje obozowisko w rodzaj wędrownej *polis*, skupionej wokół znaków bojowych i wokół przenośnych ołtarzy. W takim obozie nawet bogowie zrywali z zaściankowością, stawali się ogólnohelleńskimi opiekunami spajającej wszystkich helleńskiej jednorodności, tym silniejszej i bardziej żywotnej, im bardziej obce, silne i wrogie było środowisko, w którym jej losy rozwijać się kazały. Aleksander Wielki będzie mógł bez obawy osadzać miasta helleńskie od Egiptu po Indie.

Stanisław Łoś

MARIAN PLEZIA

WIELKI HUMANISTA WERNER JAEGER

1888—1961

Odkąd u schyłku XVIII w., w dobie neohumanizmu, Niemcy przejęli od Anglików i Holendrów palmę pierwszeństwa w dziedzinie filologii klasycznej, utrzymali ją bezspornie do początków naszego wieku, mając jeszcze w pierwszych jego dziesięcioleciach takich filologów o światowej sławie, jak Herman Diels, Ulryk von Wilamowitz-Moellendorff, Edward Norden i Feliks Jacoby. Jest jednak rzeczą bardzo znamienną, że prawie równocześnie z dojściem Hitlera do władzy nastąpiło załamanie się wielkiej niemieckiej szkoły filologicznej, połączone z exodusem wielu wybitnych jej przedstawicieli do krajów anglosaskich przede wszystkim. Ostatni może z filologów niemieckich tej miary co wyżej wymienieni, Werner Wilhelm Jäger, do r. 1936 profesor uniwersytetu berlińskiego, zmarł ostatnio w Stanach Zjednoczonych, gdzie spędził drugą połowę życia i skąd nie zdecydował się już powrócić do kraju po ostatniej wojnie światowej (jak to uczynił na krótko przed śmiercią wygnany przez hitlerowców jako Żyd, i przez wiele lat żyjący w Oksfordzie, Feliks Jacoby).

Werner Jäger urodził się w rodzinie protestanckiej, choć zamieszkałej w katolickiej Nadrenii. Wykształcenie średnie odebrał w katolickim Gymnasium Thomaeum w Kempen, rodzinnej miejscowości bł. Tomasza à Kempis, które później z sentymentem wspominał. Studia uniwersyteckie odbywał najpierw w Marburgu, a następnie w Berlinie u Wilamowitza i Dielsa. Doktoryzował się w r. 1911 na podstawie pracy o Arystotelesie, habilitował się w Berlinie w 1913, a już w roku następnym otrzymał powołanie na katedrę filologii greckiej uniwersytetu w Bazylei, skąd jednak w r. 1915 przeszedł na uniwersytet w Kilonii, a w r. 1921 na uniwersytet berliński. Rozwinął tam ożywioną działalność jako wykładowca uniwersytecki, członek Pruskiej Akademii Umiejęt-

ności, a zarazem propagator i obrońca idei humanizmu, którą rozwijał w licznych wykładach publicznych i której poświęcone było założone przezeń w r. 1925, a redagowane do r. 1937 czasopismo pt. „Antyk" („Die Antike").

Niebawem po dojściu Hitlera do władzy, kiedy tępi ignoranci w mundurach partyjnych zaczęli dyktować prawo nauce i kulturze, zrobiło się w Niemczech za ciasno dla znakomitego humanisty. Przeniósł się wówczas do Stanów Zjednoczonych, najpierw na uniwersytet w Chicago, a w r. 1939 na uniwersytet Harvarda w stanie Massachusetts, gdzie jako profesor filologii klasycznej i dyrektor Instytutu Klasycznego (Institute of Classical Studies) czynny był do śmierci. Był członkiem szeregu akademii i towarzystw naukowych w Niemczech i w krajach anglosaskich, doktorem *honoris causa* kilku uniwersytetów, jednym z najwybitniejszych specjalistów w dziedzinie hellenistyki na całym świecie.

Jego dorobek naukowy, zestawiony prawie kompletnie w poświęconym mu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin tomie 63 (1958) *Harvard Studies in Classical Philology*, koncentrował się głównie na trzech polach: badań nad Arystotelesem, nad dziejami greckiego humanizmu oraz literaturą patrystyczną. Postaramy się poniżej omówić po krótce każdą z tych dziedzin.

Przez całe wieki zbiór pism przekazanych przez starożytność pod imieniem Arystotelesa (tzw. *corpus Aristotelicum*, najdostępniejsze w całości w berlińskim wydaniu I. Bekkera z r. 1831) uchodził za jednolity wyraz systemu filozoficznego ich autora, opublikowany przez niego samego w tej postaci, w jakiej doszedł do naszych rąk. Jeśli pomiędzy poszczególnymi jego partiami dostrzegano jakieś sprzeczności lub też zachodzące w nich niekonsekwencje, radzono sobie, zwłaszcza w XIX w., odsądzając od autentyczności i ogłaszając takie lub inne urywki za późniejsze wtręty. Z tego samego względu również wszystkie przytaczane przez rozmaitych pisarzy storożytnych urywki z dzieł Arystotelesa, które nie znajdowały się w owym kanonicznym zbiorze, w czambuł brane były za falsyfikaty. Ten schematyczny i przy bliższym zbadaniu zupełnie niekrytyczny pogląd poddany został gruntownej rewizji dopiero przez Jägera w latach bezpośrednio przed i bezpośrednio po pierwszej wojnie światowej. Najpierw w pracy szczegółowej pt. *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (1912), a następnie w klasycznej swojej monografii o filozofie ze Stagiry (*Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, 1923) rozwinął on teorię, że zachowane nam *corpus Aristotelicum* powstało w tej postaci dopiero w I w. przed Chr., kiedy scholarcha perypatu Andronik z Rodos sporządził przede wszy-

stkim na użytek swej szkoły słynne swoje wydanie pism Arystotelesa. Wchodzące w jego skład traktaty były poprzednio poza kołami specjalistów raczej mało znane i nie zostały przez samego autora nigdy „wydane" przez oddanie ich do handlu księgarskiego; były to natomiast skrypty, powstałe w różnych okresach jego działalności filozoficznej, a publikowane jedynie przez odczytanie w gronie uczniów i ewentualnie udostępniane im dla robienia odpisów czy notatek. W przeciągu prawie trzystu lat, jakie upłynęły od śmierci Arystotelesa do sporządzenia przez Andronika kanonicznego dla późniejszych wieków wydania, skrypty te krążyły w takiej nieujednoliconej formie, narażone oczywiście na wszelkie zmiany i zniekształcenia, jakie z takiego stanu rzeczy mogły wyniknąć. Dopiero Andronik, człowiek niewątpliwie fachowy i przygotowany do tego zadania, nadał im ostateczną formę, którą powtarzają zachowane do naszych czasów rękopisy. Ale i on kierował się w swej pracy przede wszystkim względami treściowymi, łącząc razem wykłady o podobnej zawartości i tematyce, bez względu na to, z jakiego okresu twórczości Arystotelesa pochodziły. A w ciągu lat autor ich zmieniał, jak każdy inny, i modyfikował swoje poglądy na niejedną sprawę. Stąd sprzeczności i niekonsekwencje występujące w zachowanym zbiorze.

Ponieważ jednak rychło po opublikowaniu został on uznany za kanoniczny, za miarodajny wykład autentycznej myśli Arystotelesa, wyparł z rąk czytelników i skazał na zagładę inne jego pisma, o charakterze raczej popularnym, poprzednio dość szeroko znane i czytywane, w każdym razie o wiele bardziej wzięte niż czysto fachowe traktaty. Z tych to pism pochodzi znaczna część zachowanych u pisarzy starożytnych cytatów. Okazuje się zatem, że starożytność czytała prócz tych, które nam pozostały, także sporo innych dzieł Arystotelesa, tylko że przez pierwszych trzysta lat po jego śmierci na ogół znane były tylko te, które do nas nie doszły, natomiast traktaty, wchodzące w skład naszego *corpus Aristotelicum*, były wówczas mało dostępne. Sytuacja zmieniła się gruntownie krótko przed początkiem naszej ery: z pojawieniem się fachowych pism szkolnych, bardziej popularnie ujęte rozprawy, z których czerpano poprzednio wiedzę o poglądach Arystotelesa, powoli wyszły z użycia i zaginęły, a w lekturze szkolnej przede wszystkim utrzymał się zbiór opracowany przez Andronika.

Otóż Jäger dowodził, że owe zaginione pisma Arystotelesa pochodziły przeważnie z lat jego młodości, przede wszystkim z okresu, który spędził w szkole Platona (368—348 przed Chr.). Z ocalałych fragmentów i naśladownictw u innych pisarzy starał się z kolei odtworzyć ich treść i wykazywał, że w tych pismach Arystoteles

był jeszcze bardzo bliski poglądów swojego mistrza Platona, od którego z czasem dopiero coraz to bardziej się oddalał. Stopień niezależności od Platona stawał się więc dla niego kryterium, pozwalającym ocenić, z jakiego okresu życia Stagiryty pochodzi taki czy inny urywek z jego pism. Ogólnie biorąc obraz jego ewolucji filozoficznej kształtował się w oczach Jägera w ten sposób, że od platońskiego idealizmu i aprioryzmu Stagiryta zwolna przechodził coraz bardziej do realizmu i empiryzmu, co następnie kontynuowała jego szkoła, przechodząc np. w osobie drugiego po Arystotelesie kierownika perypatu, Stratona z Lampsakos, wręcz na pozycje materialistyczne. Stosownie do tego, także i w zachowanych dziełach Arystotelesa starał się Jäger wyróżniać partie wcześniejsze i późniejsze, łącząc je już to z „latami wędrówki" Stagiryty, tj. jego pobytem w Assos w Azji Mniejszej, na wyspie Lesbos i w Macedonii, już to z jego „latami dojrzałości", czyli z drugim okresem ateńskim w jego życiu, przypadającym na lata 335—323 przed Chr.

Tym sposobem dokonał się gruntowny przewrót w naszych poglądach na filozofię Stagiryty. Nikt już dzisiaj nie będzie w zachowanych jego pismach upatrywał odbicia jednolitego i konsekwentnego systemu, nikt też nie będzie ich traktował w dzisiejszej postaci jako całości zamierzonej i realizowanej przez samego autora. Za przewodem Jägera odkryliśmy również całą zapoznawaną dotąd przez prawie dwa tysiące lat dziedzinę jego twórczości, jego pisma popularne, w przeciwieństwie do skryptów szkolnych „wydane" przez niego samego, tj. oddane do rozpowszechniania w handlu księgarskim. To również jest dziś już bezsporną zdobyczą nauki. Śladami Jägera poszli inni, z pośród których wspomnieć warto przede wszystkim uczonego włoskiego, Ettore Bignone, ze względu na to, że tytuł jego dwutomowej pracy: *Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro* stał się jak gdyby sztandarowym hasłem całej grupy badaczy, usiłujących odzyskać jak najwięcej z owego „zaginionego Arystotelesa". Po czterdziestu blisko latach badań jest od niedawna w toku publikacja mająca w cyklu kilku monografii odtworzyć stosunkowo najlepiej znane z tych zaginionych dzieł; pierwsza pozycja z tej serii, rekonstrukcja słynnego *Protreptyku* (tj. „Zachęty do filozofii") Arystotelesa ukazała się w ub. r. w opracowaniu szwedzkiego uczonego I. Düringa.

O wiele więcej sporów i polemik wznieciło przyporządkowanie takich lub innych faz rozwoju myśli Arystotelesa, a wraz z tym takich czy innych fragmentów jego dzieł zachowanych w naszym *corpus Aristotelicum*, określonym epokom jego życia. Słynny był w swoim czasie spór pomiędzy Jägerem a Arnimem o chronologię i autentyczność trzech *Etyk* przechowanych pod imieniem Arystote-

lesa *(Nikomachejskiej, Eudemejskiej* oraz tzw. *Wielkiej etyki).* Niezależnie od takich czy innych szczegółów, wydaje się rzeczą prawie pewną, iż stopień oddalenia od poglądów Platona nie może być sam przez się wykładnikiem wcześniejszego lub późniejszego powstania jakiejś koncepcji, gdyż w niektórych wypadkach Arystoteles pozostał wierny Platonowi przez całe życie, a w innych zaczął z nim różnić się już bardzo wcześnie. W każdym jednak razie fakt, że poglądy Stagiryty ulegały z biegiem czasu ewolucji, może uchodzić za ustalony ponad wszelką wątpliwość. Jest to jedna z największych zdobyczy, jakie historia filozofii starożytnej ma do zanotowania na przestrzeni ostatniego półwiecza.

Do rozmaitych szczegółowych zagadnień związanych z pismami, poglądami i szkołą Arystotelesa Jäger powracał jeszcze niejednokrotnie przed i po wydaniu swojej naczelnej na ten temat monografii; wydał spośród dzieł Stagiryty: jeszcze w r. 1913 dwa drobne pisemka, cytowane zwykle pod łacińskimi tytułami: *De animalium motione* i *De animalium incessu,* a po latach, w r. 1957, jedno z jego naczelnych dzieł, *Metafizykę.* Szczególniej interesowały go związki greckiej medycyny ze szkołą perypatetycką: poświęcił im osobną monografię o Dioklesie z Karystos, lekarzu i uczniu Arystotelesa (1938), a niedawno jeszcze, w r. 1957, ogłosił artykuł o przykładach czerpanych ze sztuki lekarskiej, którymi posługuje się Arystoteles w pismach etycznych.

Drugim wielkim problemem, wokół którego koncentrowały się jego zainteresowania, był problem humanizmu zarówno w aspekcie historycznym, jak systematycznym. Szereg mniejszych prac, zwracających się przeważnie do szerszej, nie ściśle fachowej publiczności, a naświetlających ten problem z różnych stron, ogłosił razem w zbiorze pt. „Humanistyczne mowy i wykłady" *(Humanistische Reden und Vorträge)* po raz pierwszy w r. 1937, a wznawiając ten tom zupełnie świeżo (1960) w znacznie powiększonej objętości pisał w przedmowie: „Zbiór ten odzwierciedlał moje nieustanne zabiegi o odrodzenie ducha humanistycznego na uniwersytecie i w szkołach, jak również w życiu narodu po pierwszej wojnie światowej. Jego opublikowanie w momencie, kiedy opuszczałem Niemcy w r. 1936, było zarazem wyznaniem, że nie zamierzam z celu tego rezygnować". Wydanie drugie uzupełniło zrąb pierwotny kilku nowymi wykładami, dotyczącymi zwłaszcza, jak sam autor zwracał na to uwagę, religijnej problematyki humanizmu. Spośród nich opublikowany został w przekładzie polskim S. Zalewskiego odczyt pt. *Humanizm i teologia* (Warszawa, „Pax", 1957).

Kiedy jednak mówi się o Jägerze jako o badaczu humanizmu, ma się na myśli przede wszystkim centralne jego dzieło pt. *Paideia*

(3 t., 1934—1945). Ten grecki wyraz, nieprzetłumaczalny na żaden język nowożytny, bo wyrażający równocześnie to, co w dzisiejszej cywilizacji określamy takimi terminami jak: wychowanie, kultura, wykształcenie czy pogląd na świat, posłużył mu za tytuł studium, mówiącego o historycznym kształtowaniu się greckiego ideału człowieczeństwa w dobie archaicznej i klasycznej (w. VIII—IV przed Chr.). Zdaniem autora ten właśnie ideał jest najcenniejszym spadkiem, jaki pozostał nam po świecie starożytnym, a jego wyrażeniu służyły największe arcydzieła greckiej literatury i sztuki. Sens rozwoju kultury greckiej można więc rozumieć właściwie dopiero wtedy, gdy się pozna ów ideał, który cała ta kultura starała się ucieleśnić. Oczywiście tak zakrojony obraz nie mógł zamykać się tylko w granicach wspomnianych pięciu stuleci; miał być też w pierwotnej intencji piszącego uzupełniony przedstawieniem cywilizacji hellenistycznej, a następnie grecko-rzymskiej i antyczno-chrześcijańskiej. Śmierć autora rozwiała nadzieje, że ogromny ten gmach zostanie kiedyś wykończony (skoro nader wątpliwe wydaje się, aby w spadku rękopiśmiennym pozostały jakieś jego gotowe partie); musimy więc rozpatrywać to dzieło w takiej postaci, w jakiej obecnie mamy je przed sobą.

Tak zaś, jak teraz je widzimy, jest to właściwie ogromna monografia o Platonie na tle teorii kultury jego czasów, poprzedzona wspaniałymi propylejami tomu pierwszego, którego treścią jest przedstawienie, jak w dziejach myśli greckiej powoli kształtowały się pojęcia, które z czasem klasyczne sformułowanie znalazły w filozofii Platona. U wrót cywilizacji greckiej stoją epopeje Homerowe, z których Jäger wydobywa ideał rycerza-wojownika, ukształtowany przez warstwę szlachecką w zaraniu dziejów greckiego narodu i zachowujący wiele ze swego blasku nawet wtedy, gdy z czasem myśl grecka odkryła bardziej wzniosłe i powszechne ideały. Rycerskiemu światu Homera przeciwstawia się niebawem świat chłopski, odmalowany przez beockiego poetę, Hezjoda, wierszem i językiem wzorowanym na dawnej epice rycerskiej. Ideałem tego nowego świata po raz pierwszy wchodzącego do literatury nie jest już sława zwycięzcy na polu walki i w zawodach sportowych, lecz praca przynosząca bogactwo, i sprawiedliwość, gwarantująca spokojne jego używanie. Po niedługim czasie literatura zaczyna odzwierciedlać nowe warunki życia Greków i nowe związane z nimi ideały. Pojawia się niezmiernie specyficzny dla cywilizacji greckiej twór, mianowicie miasto-państwo, *polis*, maleńka w naszym pojęciu jednostka terytorialna i polityczna, jedno zaledwie większe miasto z szerszą okolicą, wyposażone jednak we wszelkie atrybuty suwerennego państwa i żyjące nader intensywnym życiem wewnętrznym. Miasto-pań-

stwo podporządkowuje sobie dawny ideał wojownika, czyniąc zeń swego obrońcę, w prawach, którymi się rządzi, stara się ucieleśnić ideał sprawiedliwości, a z czasem i równości obywatelskiej. Żąda od swoich obywateli niemal wszystkiego z majątkiem i życiem włącznie, ale też staje się dla nich gwarantem ich osobistej niezawisłości w stosunku do wszechpotężnego dawniej rodu oraz przemocy warstw uprzywilejowanych, a zarazem ogniskiem całego wspólnego ich życia, które poza ramami miasta-państwa byłoby właściwie pozbawione sensu. Ład społeczny, którego widomym obrazem jest *polis*, zaczyna rzutować na obraz świata, który również zaczyna się Grekom przedstawiać jako uporządkowany ład *(kosmos)*. Ale na wykształcony tym sposobem ideał ludzkiej społeczności zaczynają czyhać niebezpieczeństwa w postaci coraz silniej budzącego się indywidualizmu i racjonalizmu, znajdujące od razu swój wyraz w poezji, przede wszystkim we wschodniej połaci greckiego świata, na wybrzeżach Azji Mniejszej, zamieszkałych przez najwyżej wówczas cywilizowane, ale też i najbardziej zindywidualizowane plemię jońskie. Stara Grecja jest w stosunku do Jonów zacofana cywilizacyjnie, w niej jeszcze na przełomie VI i V w. odżywają ideały szlacheckie w poezjach Teognisa i Pindara, a tylko na jednym jej skrawku, w Attyce, zamieszkałej przez ludność spokrewnioną plemiennie z Jonami, ale zachowującą o wiele więcej od nich starogreckiej dyscypliny społecznej, wyłania się oryginalna próba syntezy jońskiego indywidualizmu i racjonalizmu z autorytetem miasta-państwa, syntezy ucieleśnionej w osobie i w twórczości Solona.

Na początku w. V rola odegrana przez Ateny w wojnach perskich czyni je politycznie i wojskowo jednym z najznaczniejszych państw greckich, a w dziedzinie kultury pozwala im bardzo prędko zdobyć niezaprzeczalny prymat. Podstawą tych wszystkich osiągnięć był duch gorącej miłości ojczyzny i spontaniczne poświęcenie wszystkich sił każdej jednostki dla wspólnego dobra. Artystycznym wyrazem tego attyckiego ideału człowieka-obywatela jest twórczość dramatyczna Ajschylosa i plastyczna Fidiasza. Szczytowy, lecz krótki moment zupełnej harmonii i równowagi osiąga ten ideał w postaciach tragicznych Sofoklesa. Ale już za jego życia ponownie wyłaniają się konflikty. Racjonalizm i indywidualizm, stawiający pod znakiem zapytania wszystkie dotychczasowe normy i ideały, odzywa się wielkim głosem w działalności oświatowej i wychowawczej sofistów oraz w dramacie Eurypidesa, reagującym natychmiast jak najczulszy instrument na wszystkie problemy i konflikty swej epoki. Zaostrza je i potęguje wieloletnia wojna toczona pod koniec w. V przez Ateny i ich sprzymierzeńców, a raczej poddanych, z drugim wielkim mocarstwem w Grecji, Związkiem Peloponeskim. W czasie jej trwania w obronie starych idea-

łów występuje z niebywałą werwą, ale zarazem głębią spojrzenia komedia Arystofanesa, a u kresu, który stał się katastrofą Aten, genialny historyk tej wojny, Tucydydes, formułuje z niezwykłą trzeźwością i wnikliwością wewnętrzne prawa rządzące światem wielkiej polityki.

Taka jest w największym skrócie treść tomu I *Paidei*, obejmującego na swoich z górą 500 stronach dzieje wieków VIII-V. Wiek IV, stulecie wielkich teorii kultury z platońską na czele, a ściślej mówiąc pierwsza jego połowa (gdyż Platon umiera w r. 348, a koncepcje Arystotelesa nie zostały w ogóle uwzględnione) — to zatem jedno półwiecze wypełniło całe dwa następne tomy dzieła, liczące łącznie około 750 stron (z odliczeniem obfitych przypisów, których tom I w oryginale niemieckim nie posiadał). Jest to, jak już wspomniano, właściwie ogromna monografia o Platonie, koncentrująca się przede wszystkim na dwu jego dziełach: *Państwie* i *Prawach*. W stosunku do Platona podrzędne tylko miejsce zajmują w niej: Sokrates, lekarze greccy, Ksenofont, Izokrates i Demostenes. Prawie wszyscy oni usiłują w jakiś sposób przezwyciężyć kryzys, w jakim u schyłku poprzedniego wieku znalazło się greckie miasto-państwo. Można powiedzieć od razu, że próby te nie powiodły się: tom III zamyka rozdział o Demostenesie, ostatnim nieustraszonym bojowniku o wolność i rolę historyczną Aten. Jednakże dzięki ich wysiłkowi myślowemu dotychczasowy dorobek kultury greckiej w zakresie refleksji nad człowiekiem zdołał oderwać się od swego historycznego podłoża i przyjąć formy tak powszechnie ważne, że mógł oddziaływać zapładniająco na długie wieki kultury europejskiej. Syntezy ich zaś byłyby nie do pomyślenia bez długoletniej pracy pokoleń myślicieli i pisarzy, przedstawionej w tomie I.

Nie będziemy tu wdawali się w bliższy rozbiór tych dwu dalszych tomów *Paidei* ze względu na ich treść specjalnie filozoficzną i dlatego zajmującą jedynie węższe koło czytelników. Pragniemy natomiast podkreślić słuszne powody, dla których tom I budzić może jak najszersze zainteresowanie. Omawia on cały szereg najwybitniejszych twórców w dziejach piśmiennictwa greckiego, rzucając na każdego z nich oryginalne i nowe światło i tłumacząc literackie walory ich dzieł w oparciu o koncepcje ideowe, z których te dzieła wyrosły i które wyrażały. Uwzględnia przy tym w szerokim zakresie tło historyczne, zwłaszcza społeczne, wykorzystuje najnowsze zdobycze fachowej filologii i dorzuca do nich nowe, czyniąc to jednak w sposób dostępny i powszechnie zrozumiały. Nie ostatnią z zalet tej niepowszedniej książki jest jej styl, nieco ciężki skutkiem budowania długich zdań, ale potoczysty i jasny, daleki od suchości i żargonu naukowego, do których przywykliśmy przy lekturze najwybitniejszych nawet dzieł niemieckich z tej dzie-

dziny wiedzy. Opisane tu zalety dzielą zresztą z tomem I także i dwa następne, tylko że tematyka ich z natury rzeczy nie jest tak szeroka i różnorodna. Toteż nie zawahalibyśmy się określić *Paidei* jako najwybitniejszego dzieła w zakresie filologii klasycznej, jakie nauka ma do zapisania na przestrzeni ostatniego pięćdziesięciolecia. Doczekało się też wielokrotnych wznowień oraz przekładów na język angielski, hiszpański i włoski. W przygotowaniu jest obecnie przekład polski.

Jest rzeczą jasną, że praca o tak szerokim zakresie nie mogła powstać bez szeregu studiów przygotowawczych, które autor ogłaszał jako osobne monografie. Wymienić tu przede wszystkim należy rozprawy pt. „Tyrteusz o prawdziwej *arete*" (1932) i „*Eunomia* Solona" (1926), które pojawiły się w Sprawozdaniach z posiedzeń Pruskiej Akademii Umiejętności, oraz wydaną już w Ameryce i po angielsku książkę o Demostenesie (*Demostenes, 1938*). Ze swej strony *Paideia* i związany z nią krąg problemów posłużył za punkt wyjścia dla wielu studiów szczegółowych, podejmowanych w Niemczech i w Stanach Zjednoczonych przez uczniów Jägera.

Osobny, bynajmniej nie marginesowy dział jego zainteresowań naukowych stanowiła literatura patrystyczna i zagadnienia z historii religii. Warto może podnieść, iż pierwszą jego drukowaną pozycją bibliograficzną z tego zakresu była recenzja pracy polskiego uczonego, Gustawa Przychockiego, o listach św. Grzegorza z Nazjansu (1913). Był Jäger w tym wypadku bardzo powołanym recenzentem, ponieważ sam pracował w tym samym czasie nad wydaniem drugiego wielkiego teologa kapadockiego z tej samej epoki, św. Grzegorza z Nyssy. Pracę tę powierzył mu jego mistrz, Wilamowitz-Moellendorff, kiedy z początkiem obecnego stulecia poszczególne akademie umiejętności różnych krajów dzieliły pomiędzy siebie pracę nad wydaniem greckich Ojców Kościoła. Dwa tomy zawierające traktat św. Grzegorza „Przeciw Eunomiuszowi" ukazały się w Berlinie w r. 1921. W wydawnictwie tym nastąpiła potem dłuższa przerwa, tak że do kontynuacji jego doszło dopiero po przeniesieniu się Jägera do Ameryki i objęciu przezeń katedry na uniwersytecie Harvarda, gdzie równocześnie założono „Institute of Classical Studies", poświęcający się głównie badaniom z dziedziny patrystyki. Jäger stanął wówczas na czele całego sztabu badaczy i wspólnie z nimi przygotował dalszą część wydawnictwa św. Grzegorza: w r. 1952 wyszły w ich opracowaniu zbiorowym pisma ascetyczne tego Ojca Kościoła, w r. 1958 mniejsze pisma dogmatyczne, a w 1959 wznowienie dawniejszego wydania listów przez G. Pasquali i wydanie dziełka „O dziewictwie" w opracowaniu jednego z członków zespołu, Langerbecka. Nie wiadomo, jak dalece prace

nad dalszymi tomami tego wydawnictwa były zaawansowane w chwili śmierci jego kierownika.

Zainteresowania religioznawcze (które doprowadziły nawet do nadania Jägerowi w r. 1958 tytułu doktora *honoris causa* teologii na Wydziale Teologii Protestanckiej uniwersytetu w Tübingen) odzwierciedliły się silnie w drugim, pomnożonym wydaniu jego „Humanistycznych mów i wykładów" z r. 1960. Weszły tam m. in. prace takie, jak „*Paideia Christi*", „Ascetyczno-mistyczna teologia Grzegorza z Nyssy", „Greckie wyobrażenia o nieśmiertelności", a na koniec wspomniany już wykład *Humanizm i teologia*. Osobno wspomnieć należy cykl odczytów wygłoszonych w uniwersytecie St. Andrews w Szkocji, opublikowany następnie w formie książkowej pt. „Teologia archaicznych myślicieli greckich" (1947), w której obala on obiegowe pojęcie o materializmie jako charakterystycznej tendencji filozofów jońskich.

Zamknięty obecnie dorobek naukowy Jägera przedstawia obraz twórczości bardzo wszechstronnej, a zarazem skoncentrowanej świadomie na kilku od początku wybranych polach. O powszechnym uznaniu dla tego dorobku w całym świecie żyjącym tradycjami kultury antycznej świadczą wymownie liczne przekłady jego dzieł na języki obce, liczniejsze chyba niż w wypadku jakiegokolwiek innego z filologów klasycznych naszego wieku. Ponieważ dla fachowców prace jego byłyby zawsze dostępne w języku oryginału, obfitość przekładów każe wnosić, że powszechnie uznawano je za coś więcej, jak tylko czysto naukowe osiągnięcia: za dorobek obchodzący szerokie koła ludzi zainteresowanych dziejami myśli greckiej, jako tej, która stoi u początków myśli europejskiej, oraz wartościami przez Greków stworzonego pojęcia humanizmu.

Marian Plezia

HALINA BORTNOWSKA

LEKCJA PROFESORA MMAA

Książka Stefana Themersona *Wykład profesora Mmaa* napisana podczas wojny ukazała się w Polsce już dość dawno [1] — w prasie o niej głucho, choć w kołach wybranych (przeważnie miłośników logiki) cytuje się prof. Mmaa prawie tak często, jak *Kubusia Puchatka i Alicję w Krainie Czarów*. Stanowi to pewnego rodzaju dowód, że semantyczno-filozoficzny dowcip Themersona odpowiada ludziom wychowanym w szkole abstrakcyjnego myślenia, spadkobiercom intelektualnym Tarskiego, Russella czy Goodmana, żeby wymienić na chybił-trafił kilka wielkich nazwisk. Może dlatego, że ta właśnie, nieco jakby „fachowa" warstwa pracy Themersona jest na pierwszy rzut oka warstwą dominującą — przedstawiciele innych dyscyplin na ogół nie obdarzyli profesora Mmaa należytą uwagą i sympatią. Istotnie Themerson ma szczęście do logików i filozofów. Pamiętam uroczą recenzyjkę z innej jego zabawnej książeczki (*Factor T*) którą spotkałam w jakimś poważnym czasopiśmie angielskim — nie przypominam sobie czy to był „Mind", czy może „Philosophy of Science".

Przedmowę do angielskiego wydania *Wykładu Profesora Mmaa* napisał Russell. Czcigodny autor *Principiów* twierdzi w niej, że Themerson wyśmiewa w swojej książce tak wiele postaw życiowych, że zgadnąć niepodobna, czy i jaką właściwie aprobuje. Może nie aprobuje żadnej?

Zgadzam się, że istotnym problemem *Wykładu* jest zagadnienie postawy życiowej i że szukać w nim trzeba nie tylko zabawnych konstrukcji logicznych, czy aluzji do znanych osobistości ze świata filozoficznego (jak np. do samego Russella), aluzji dla laika niezbyt przejrzystych — lecz także i przede wszystkim trzeba szukać ideologii. Lecz nie sądzę, aby uśmiech Themersona był uśmiechem totalnej wzgardy, aby był uśmiechem niszczącym. Themerson wykpiwa to, co wykpiwa w imię czegoś, co ceni. Jego filozoficzna

---

[1] Stefan Themerson, *Wykład Profesora Mmaa*, przedmowa Bertranda Russella, Warszawa 1958, PIW.

powiastka ma morał i ma pozytywnego bohatera. W samej najgłębszej warstwie należy do kręgu wielkiej problematyki zdrady i wierności klerków. Nadto — książka Themersona ma obok ogólnoludzkiego, także swój własny, polski kontekst satyryczny.

Russell nie mógł oczywiście zauważyć, w jakiej mierze termity-ministrowie i termity-profesorowie przypominają naszych przedwojennych dygnitarzy i luminarzy. Themerson nie usiłuje przewidzieć, co dziać się będzie w roku 1993 — raczej pokazuje rok 1939, ale akcentując te elementy, które mają charakter ogólnoludzki, to co typowe w klęsce jako egzystencjalnej sytuacji granicznej: zdradę, chaos, bohaterstwo, niespodziewaną wierność, głód fizyczny i głód odpowiedzi na pytania ostateczne, które nagle stają się pytaniami chwili. Pytaniami na które trzeba odpowiedzieć, aby móc wybrać, zająć świadomie jakąś postawę wobec przygniatających wydarzeń. Filozofia człowieka staje się nagle równie ważna jak jego fizjologia.

To wszystko chcę w książce Themersona wypunktować. Nie ukrywam, że czynię to w tym celu, aby zachęcić do przestudiowania *Wykładu* tych wszystkich czytelników, których przedmowa Russella i „logikalny" dowcip mógł odstraszyć już po pierwszych kilku kartkach.

Jak przystało na dwudziestowieczną kontynuację literackiej tradycji *fabliaux* — rzecz dzieje się w termitierze. Bohaterami są termity z różnych warstw społecznych. Warstwy te konstytuują się na zasadzie biologicznego przystosowania, coś jak w Nowym Wspaniałym Świecie. Cywilizacja termitów jest cywilizacją „wewnętrzną" — to znaczy, że wszystkie procesy produkcji odbywają się wewnątrz organizmów, w odwłokach (abdomenach). Królowa znosi miliony jaj, z których stosownie do zapotrzebowań (zgłaszanych codziennie przez wszystkie ministerstwa) hoduje się robotników, którzy w swych abdomenach produkują różne potrzebne substancje chemiczne; halabardników, (nie tylko ślepych, ale i głuchych), z przeznaczeniem do celów zaczepno-odpornych; mamki przetrawiające w abdomenach celulozę na użytek wybranej klasy, która tę zdolność już utraciła, rozwijając w zamian zdolność pamiętania, myślenia i rządzenia. Ta polimorficzna hodowla jest fundamentem porządku społecznego w termitierze. Ale nie zawsze przynosi ona właściwe rezultaty: „...jedna rzecz nie ulegała wątpliwości od dawna. Ta mianowicie, iż coś szwankuje w produkcji nowych pokoleń. Jedni zwalali winę na niedoskonałość spermy królewskiej, inni oskarżali królową o »nonszalancję«, jedni obwiniali ginekologów, inni nauczycieli karmiących larwy, lecz po czyjej stronie by nie leżała racja, fakt pozostawał faktem i odsetek odchyleń od typu

standardowego był w każdej serii pokaźny. Nie tak rzadkim zjawiskiem okazywał się rycerz z resztkami instynktu ucieczki... nie było godziny, w której nie wydarzyłby się wypadek przyjęcia na świat nauczyciela o specjalnie ograniczonym horyzoncie umysłowym niższego konstabla, nie było kwadransa, by nie zjawił się abdomenowiec czy mamka o wielopłaszczyznowych oczkach, nie będących w zupełnym zaniku".

Nie wszystkim powodzi się w tym społeczeństwie równie dobrze. Abdomenowcy i mamki są wyzyskiwani i niezadowoleni. Od czasu do czasu buntują się. Rząd wszczyna represje.

Problem władzy: władza jest wszędzie obecna, konstable uwijają się po ulicach, ale na ogół są głupi i rozkazy wykonują bezmyślnie. Siła łączy się ze strachem przed reakcją społeczeństwa. Pozory demokracji są zachowane, ale to są tylko pozory pozorów. Idee antyrządowe, dotyczące przede wszystkim możliwości, jakie otwiera technika w zakresie stosunków produkcji, są tępione w sposób zarazem brutalny i nieskuteczny. Rozsadzane od wewnątrz, społeczeństwo termitów od zewnątrz jest zagrożone. *Formicae*-mrówki, czarne i czerwone, to odwieczni wrogowie. Prowadzi się z nimi dyplomatyczne pertraktacje i hoduje się przeciw nim halabardników, ale wszystko to jakoś chaotycznie, bez wyczucia realnej sytuacji, za to z pompą i paradą. (Rozmowa dyplomatów w rozdziale IX to swego rodzaju majstersztyk humoru.) W takim to państwie znajduje się Akademia, na której wykłada prof. Mmaa i jego koledzy.

Akademia cieszy się różnymi przywilejami, między innymi autonomią — policja nie ma wstępu na jej teren — ale przy bramie czuwa konstabl, który może zarządzić „rewizję pojęć" u studentów i profesorów, skoro tylko opuszczą teren wszechnicy. Jeśli więc ktoś powie coś nieprawomyślnego — wszyscy starają się tego nie słyszeć i nie pamiętać. Ale niewiele to pomaga, bo drugi asystent profesora Ducha, czołowego metafizyka Akademii, w sposób wcale niedwuznaczny para się donosicielstwem.

Studenci, jak to studenci — są różni. Są między nimi buńczuczni korporanci-mocniki, którzy cały dzień spędzają na suficie autonomicznego korytarza plując stamtąd na kogo popadnie. Są i zdolne młode termity, które chłonnością umysłową przerastają swoich mistrzów, jak na przykład ulubiony uczeń profesora Mmaa, Niebylejaki. Przedmiot wykładany przez profesora Mmaa cieszy się dużym zainteresowaniem i na jego prelekcjach aula jest pełna po brzegi. Profesor Mmaa jest przyrodnikiem, a specjalizuje się w badaniu *homo*-cywilizacji. Termity studiują tę cywilizację od wielu tysięcy lat. Raz po raz do osiedli *homo* udają się wyprawy badawcze, niebezpieczne i nie obywające się bez strat. Dane naukowe

dostarczane przez eksploratorów są przedmiotem wnikliwych interpretacji. Między innymi wynaleziona została metoda pożerania zadrukowanej celulozy, która pozwala termitom wchłaniać nie tylko jej odżywcze składniki, lecz także treść skojarzeniową, utrwaloną na niej przez *homo*-osobników. Nie jest to sprawa prosta: wiele zależy od kierunku pożerania. Metoda horyzontalna, od strony lewej do prawej, okazała się najbardziej owocną. Niemniej na podstawie wypowiedzi *homo* o sobie samym trudno stworzyć sobie obraz *homo*-cywilizacji, pozbawiony sprzeczności.

Oto fragment komentarza prof. Mmaa do klasyfikacji rodzaju ludzkiego, ustalonej na podstawie kilku dokumentów *homo*-cywilizacji, według klucza *Człowiek*, utożsamianego przez niektórych z kluczem: *Mąż*. „...tu widzimy człowieka interesu i męża opatrznościowego, człowieka czynu i męża stanu, człowieka ulicy i po prostu męża, czyli samca związanego przed Bogiem z samicą. Cechą charakterystyczną tego klucza jest, że uwzględniając typ: wielki człowiek do małych interesów, czyli tzw. WUdoEM, oraz mały człowiek do wielkich interesów, czyli tzw. EMdoWU, zdaje się klucz ten nie odczuwać potrzeby stworzenia typów narzucających się samo przez się przez symetrię permutacji, mianowicie WUdoWU i EMdoEM — i ogranicza się do zanotowania typu Człowiek przez wielkie C oraz typu człowiek przez małe c, przy czym ten ostatni oznacza po prostu *homo* osobnika bez imienia i bez nazwiska, którego wzywa się w pewnych chwilach życia: stara, zawołaj no tam człowieka, żeby zlew przepchał. Stara, sprowadź no tu człowieka, żeby szafę przesunął".

Kim jest profesor Mmaa? Powiedzieliśmy: przyrodnikiem. Obce mu są spekulacje myślowe, jakie uprawia kolega profesor Duch, na przykład na temat mistycznej czwórcy, która jawi się poprzez cztery dziurki w okrągłym przedmiocie z masy rogowej, przyniesionym z *homo*-osiedla do termitiery. Dla profesora Mmaa rzeczy są tylko rzeczami, chociaż zależnie od tego z której strony się na nie spojrzy, to zdają się być proste, to nieco gubimy się w ich bogactwie. Interesuje go *homo*-cywilizacja, świat tak różny od świata termitów. Chciałby zrozumieć ją, „rozwąchać", jak przystało na inteligentnego termita. Nie wdaje się w zbyt pospieszne uogólnienia, pragnie być precyzyjny i ścisły, co wcale nie jest łatwe, gdy chodzi o *homo*.

Termity znają człowieka od wewnątrz, od strony jego anatomii, ponieważ szczegółowym analizom poddawały już niejednokrotnie tzw. *Homo* horyzontalnego, żyjącego pod ziemią bogatym życiem kolonii bakteryjnych. Homo wertykalny, budujący osiedla na powierzchni ziemi i w nich sprawujący swoje przedziwne czynności —

jest dla nich w wielkiej mierze wciąż jeszcze zagadką. Prof. Mmaa marzy o laboratorium, w którym mógłby dokonywać eksperymentów nad *homo* wertykalnym. Ale na to mu nie pozwala... budżet akademii, bardzo skromny choć Rektor gorliwie zabiega o subwencje, tak gorliwie, że studenci i profesorowie zdążyli już zapomnieć jakiego przedmiotu był on kiedyś wykładowcą, a on sam musiał wyhodować sobie dodatkowe macki do głaskania ministerialnych komisji. Istnieją więc trudności w empirycznej pracy badawczej, trudności tzw. obiektywne, choć przyczyny ich w dość specjalnym sensie są obiektywne: zła organizacja i beztroska, głupota najwyższych czynników w „Ministerstwie Kultu i Kultury". Siedzą tam termity, które mają krótki węch — ich zainteresowanie losami nauki ożywia się tylko wtedy, gdy widzą praktyczne korzyści — a to znaczy zwykle za późno. Ale trudności, których doświadcza profesor Mmaa, nie sprowadzają się bez reszty do trudności finansowych. Jemu osobiście powodzi się zresztą dobrze. Stać go na piękną prywatną bibliotekę. (Biblioteka składa się z tysięcy termitów, których tkanka skojarzeniowa obarczona jest pamięcią rozmaitych cennych dzieł.) Są tam prace, których próżnoby szukać w państwowych księgozbiorach. Biblioteka to jeszcze nie wszystko: nasz uczony jest wybitnym smakoszem, nie jedna, lecz cały szereg mamek karmi go codzień wyszukanymi potrawami. Nawet sam szef rady ministrów, Ekscelencja Wacek, chętnie bywa na obiadkach u profesora.

A więc wszystko pięknie? Nie. Istnieją problemy nierozwiązane, a życie domaga się rozwiązań. Profesor Mmaa czuje, że musi zająć stanowisko. A to bynajmniej nie łatwo. Nie można zająć stanowiska, nie wychodząc poza czysto przyrodnicze analizy *homo*-cywilizacji. Takie analizy nie wystarczają. Wciąż nasuwają się analogie między cywilizacją termitów a *homo*-cywilizacją. Wyciąganie wniosków z tych analogii jest przekraczaniem granic ciasno pojętej nauki. Właściwie wszystkie próby jakiejkolwiek szerszej syntezy już do przekraczania granic nauki zmuszają. I dlatego profesor Mmaa nie jest tylko przyrodnikiem, jest też filozofem, choć nie zgadza się z profesorem Duchem, który — jak mu przystaje ze względu na nazwisko — wszędzie dostrzega pierwiastek duchowy, Istotę Najgłębszą lub Istotę Najpłytszą. Profesor Mmaa nie zgadza się też z tezami, które głosi jeden z egzemplarzy jego biblioteki — jakoby życie termita (czy też *homo*-osobnika) sprowadzało się bez reszty do funkcjonowania układu atomów i cząsteczek. Przychodzi jednak czas, kiedy nie wystarczy nie zgadzać się. I studenci, i koledzy chcą wiedzieć, co profesor Mmaa twierdzi, a nie czemu zaprzecza:

„Pytacie państwo — rzekł powoli profesor Mmaa — do jakiego wniosku ja dochodzę. Ja... nie dochodzę do żadnego wniosku. Ja... szukam... — przerwał na chwilę i wydawało się, że szuka rzeczywiście czegoś gdzieś daleko przed sobą. W tym czasie gdzieś daleko przed prof. Mmaa szedł wolno wzdłuż któregoś z tuneli nędznie raczej pachnący jegomość w średnim wieku. Nimfy wyśmiewały się z niego, młodzież akademicka pluła nań z wysokości autonomicznych sufitów, zdziwione konstable odsyłały go precz, a on szedł naprzód i pędził przed sobą wielkiego świętojańskiego robaczka.

— Nie, ja nie dochodzę do żadnego wniosku — powtórzył profesor Mmaa — ja szukam — dodał podniósłszy w górę antenki i prawie szeptem, ale szeptem tak nabrzmiałym, iż słychać go było w najdalszym kącie sali, rzekł na pozór nie bardzo do rzeczy: — szukam świętojańskiego robaczka". (s. 141—142).

To nie jest odpowiedź przyrodnika. Ale nie wydaje się, aby Themerson ją wyśmiewał.

Robaczek świętojański pełni tu funkcję latarni Diogenesa, do tego samego służy: jegomość ze świętojańskim robaczkiem szuka TERMITA. Nie wiemy dokładnie, co to znaczy: czy o to mu chodzi aby odnaleźć w całym osiedlu choć jednego termita, który jest w pełni termitem, czy też aby światłem analizy wydobyć nawet z byle kogo wieczne rysy, ideę tego, czym może być — albo jest w swej istocie?

Tak czy owak to jest szukanie wartości. To szukanie, obok pasji analizy, obok ciekawości intelektualnej zdaje się Themerson aprobować, choć piękne słowa o szukaniu profesor Mmaa wypowiada pod wpływem kontaktu z „abdomenem wyskokowym".

Oto jeszcze jedna rozmowa, w której zarysowuje się „ideologia poszukiwania". Profesor Mmaa dyskutuje z dr Durchfreudem, którego z racji pochodzenia rasowego pobili studenci-korporanci. Dr Durchfreud byłby zginął, gdyby nie interwencja profesora. „Najmniej tracilibyśmy, a najwięcej zyskiwali, gdyby nas nie bito i gdybyśmy nie bili. Gdybyśmy po prostu mogli pracować najzwyczajniej w świecie, pracować tak jak chcemy; a jeśliby przy tym przez przypadek, choćby przez zbieg okoliczności nasza praca, taka jakiej chcemy, okazałaby się pożyteczną, to już szczęścia byłoby za wiele. Przecież, Mmaaś, to co się dzieje w ciszy pracowni, jest ciekawsze i prawdziwsze, i bardziej pełne przygód, bo to przecież już sama materialna, namacalna Natura. Tylko Jej dotykając antenką można się wzbogacić naprawdę. A gdyby przy tym od czasu do czasu posłuchać dobrej muzyki... Muzyki — powtórzył ze czcią i wzruszeniem.

— Ba — powiedział Mmaa. — Kraj, o którym mówisz nazywa się Utopia.

— I widzisz — podchwycił szybko Durchfreud — o taką Utopię warto by się bić. O taką Utopię warto by być bitym. I ta walka o Utopię, w której by można było pracować, pracą szukać prawdy, a nie bójką zwycięstwa, to jest stanowisko, które powinniśmy byli zająć. Ty nie możesz tego tak dobrze zrozumieć jak ja, bo ty nie masz guza, który by ci dał do myślenia.

Prof. Mmaa milczał chwilę. A potem rzekł powoli:

— Pracować nie w Utopii, a w pracowniach takich, jakie są, wykładać w aulach otoczonych bitymi i bijącymi, pracować mimo nabitego guza i wbrew niemu, to także jest stanowisko... Żadnego stanowiska nie powinno się zostawiać na pastwę losu".

Czyżby to było *Credo?* Tak brzmi przynajmniej. Trudno tu dosłyszeć ton satyry.

Istotnie. Ale to jeszcze nie jest koniec książki. *Wykład* nie kończy się na wykładzie. Przychodzi wielka próba. Osiedle jest zagrożone inwazją *formicae.* A jednocześnie okazuje się, że „abstrakcyjna" nauka, *homo*-anatomia i *homo*-fizjologia może mieć znaczenie praktyczne. Można opanować żywego *homo* i kierując jego ruchami poprzez manipulacje w mózgu, można go użyć jako straszliwe narzędzie zniszczenia, wobec którego „konwencjonalni" halabardnicy — choćby nie wiem jak ulepszeni — zupełnie się nie liczą. Homo został już schwytany — ale nie przez termity, tylko przez sąsiednie osiedle czerwonych mrówek. Skoro nie udało się go odkupić (bo chciano kupić za pół darmo), to trzeba go zdobyć siłą. Takie przynajmniej plany powziął rząd.

Student Niebylejaki lepiej rozumie sytuację niż ministrowie. W odpowiedzi na ten projekt i propozycję współpracy w jego realizacji pyta z trzeźwym rozsądkiem:

„Czy osiedle, które jest za biedne aby schwytać *homo*, może pokonać osiedle, które go schwytało?"

Jest jeszcze drugi problem: moralny. Jakie ruchy ma wykonywać schwytany *homo*? Czemu ma służyć? Minister wyjaśnia: chodzi o deptanie i zgniatanie. Czy to wyjaśnienie wystarczy? Może by i nie wystarczyło, ale minister ma jeszcze coś więcej do powiedzenia: „Ma Pan bursę? to znaczy, że Osiedle Pana utrzymuje, kształci. Wtedy kiedy Osiedle jest Panu potrzebne, znajduje Pan drogę do abdomenów przyznanych panu mamek, ale gdy Pan może się na coś przydać osiedlu, to...

— Ależ nnie, Ppanie Mministrze, jja, ja miałem swoje zastrzeżenia, ale właściwie nie powiedziałem, że nie chcę. Ja owszem... rzekł Niebylejaki — bardzo, tak".

Profesor Mmaa słyszy tę rozmowę z ukrycia.

To jest koniec idylli, koniec pracy badawczej, jakby nigdy nic i pomimo wszystko.

Uroczy liberał postanawia walczyć. Walczyć wprost, walczyć wręcz: zamordować ministra, niespodziewanie spadając z sufitu przegryźć go na połowę, w tym miejscu gdzie tułów łączy się z odwłokiem. Tak się jednak nie stało. Bo gdy w osiedlu termitów wszystko się kłębi wśród niewczesnych zamiarów i swarów — *formicae* wdzierają się na jego terytorium. Wojna jest faktem. Minister wydaje gorączkowe rozkazy: „Plan »wesz« przerzucić z góry do dołu i odwrócić z lewej strony na prawą. Przygotować manifest o przyszłej sprawiedliwości społecznej". A po cichu: „ewakuować salę tronową i moje prywatne bagaże". Tych ostatnich słów prof. Mmaa już nie dosłyszał, porwany zapałem: „Minister nie jest całkiem zły — on pamięta o sprawiedliwości społecznej, chce bronić osiedla. Teraz należy mu pomóc. Jestem stary, ale może jeszcze przydam się na coś". Na próżno przyjaciel ostrzegał profesora: „Niech pan da spokój. Pan jest naiwny jak nimfa". Rzecz kończy się aresztowaniem profesora.

Profesor jest naiwny, ale nie jest śmieszny. Jest żałosny, jest tragiczny. Bo właściwie ma rację. Ma rację myśląc, że teraz w obliczu bezpośredniego zagrożenia konieczna jest jedność, że na bunt jest za późno. Ma rację wyrzucając sobie dawny oportunizm. Trzeba było ministra nauczyć czegoś, albo wykończyć wcześniej, wtedy kiedy jako jowialny Wacek przychodził na obiadki, wtedy trzeba było zająć stanowisko, nie tylko w kwestiach teoretycznych, wtedy — a teraz decyzja walki o życie Osiedla jest słuszna.

Naiwność Mmaa jest tragiczna, bo nie dotyczy zasad, tylko rozeznania w konkretnej sytuacji. Profesor nie zdaje sobie sprawy, jak daleko sięga korupcja. Nie zna się na rozgrywkach, na sloganach. Jeszcze wierzy ludziom. Jeszcze sądzi, że jest się na czym oprzeć. A naprawdę nie ma. Jeszcze przed zewnętrzną klęską Osiedla jako struktury polityczno-społecznej — już nie ma. Są tylko jednostki, ich wybory, decyzje, egoizm i wierność. Wierność czemu: wierność wobec wartości, którym się służyło w Osiedlu, wartości trwalszych niż samo osiedle. To rozumie Profesor na chwilę przed wybuchem dynamitowego naboju, który rozsadzi całą budowlę termitów. I wtedy powraca znów do idei poszukiwania. Staje się ono wartością absolutną. Poszukiwanie i poezja. Na chwilę przed końcem Profesor tak przemawia do swego studenta-poety:

„...niech pan nie zwraca uwagi, na to, co się dzieje obok, niech pan dalej słucha rytmów. Uparcie, wbrew wszystkiemu. Ja zaś będę miał następny wykład o Życiu Łysej Małpy. Tak jak gdyby

nigdy nic. To się bowiem właśnie nazywa ŻYWOTNOŚĆ TERMITÓW i jakby powiedział profesor Duch, ich nieśmiertelność. Ten upór" (s. 389).

Pora na podsumowanie tego reklamowego komentarza. To nie jest jeszcze wszystko, co państwo znajdziecie w *Wykładzie profesora Mmaa*. Jest jeszcze mnóstwo świetnej satyry, satyry, która jest nie tyle obyczajowym biczem, co wspaniałą analizą — psychologiczną, socjologiczną — pokazującą jak politykowano, a co ważniejsze, jak się właściwie robi politykę. Obrobione są też sprawy społeczne *sensu stricto*, a także psychoanaliza, nowoczesna sztuka, mentalność konstabli i kucharek... Jest nawet termit-detektyw i sensacyjna zbrodnia w *homo*-osiedlu.

A więc książka nie tylko dla logików i filozofów. Jak najbardziej książka dla wielu ludzi. Trzeba się tylko tu i ówdzie przedrzeć ponad, obok czy poprzez aluzje filozoficzne, może nie dla każdego zupełnie zrozumiałe. Tego typu trudności spotyka czytelnik najwięcej w pierwszym rozdziale. Potem już akcja toczy się wartko.

Wróćmy jednak do wypreparowanego wątku, który tu przedstawiłam, jednak nie tylko w celach reklamowych. Bardziej reklamowa byłaby na pewno historia zbrodni czy sens psychoanalityczny u Królowej Termitów. Wybrany przeze mnie wątek jest jakoś centralny, i — jak zaznaczyłam na wstępie — zawiera on sformułowanie pewnej ideologicznej propozycji. Propozycja ta nie jest błaha, zasługuje na rzetelne przemyślenie. Jest też aktualna, warto zająć wobec niej stanowisko. Skoro tak, to zrekonstruowanie jej w języku pojęciowym jest konieczne, choć — wbrew pozorom — nie jest wcale łatwym zadaniem.

Mówi się *noblesse oblige*. Otóż sądzę, że morałem filozoficznym powiastki Themersona jest jakaś zasada, nieco do tej podobna: poszukiwanie zobowiązuje. Status intelektualisty zobowiązuje. Nie wolno się poddać jak nieszczęsny Niebylejaki. Nie można też być czystym klerkiem. Ci, którzy rozumieją wartość poznawania, widzą wartość teorii samej w sobie — muszą się zaangażować w praktykę, aby dawać świadectwo swemu widzeniu. Tu nie może być „polimorficznej specjalizacji". Nikt nie zastąpi widzących w szerzeniu zrozumienia, co to znaczy widzieć, w przekonywaniu, że widzieć warto. Klerkowie, intelektualiści, teoretycy — muszą zaangażować się w obronie wartości, które leżą u samych podstaw nauki i refleksji filozoficznej. Jakie to są wartości? Czy może wartość? Mówi się o naukowym obiektywizmie, o wolności nauki. To wszystko są, jak sądzę, konsekwencje tego, co najchętniej nazwałabym tryumfalną kapitulacją wobec rzeczywistości,

gdyby to nie brzmiało dziwacznie. Ale na marginesie tak przedziwnej książki można chyba notować nawet takie pojęciowe zbitki. Medytacje nad różnymi wspólnymi aspektami *homo*-cywilizacji i cywilizacji termitów są tu jak najbardziej na miejscu.

Ludzkie myślenie znajduje się wciąż pod podwójnym ciśnieniem. Z jednej strony dotyka go to, co przedmiotowe, świat poza nami, który nie poddaje się myśleniu, stawia opór, wnosi w nie poprawki, przekreśla wyniki rozumowań zbyt schematycznych, w których wzięto pod uwagę niedostateczną ilość i rozmaitość elementów. Z drugiej strony leży świat, który stworzyliśmy wewnątrz siebie, z różnych elementów zewnętrznego świata i z naszej własnej tkanki. Oczywiście i ten świat także posiada strukturę wywierającą wpływ na myślenie. Świat wewnętrzny jest między innymi światem w a r t o ś c i. One to właśnie, rzeczy jakoś chciane, w bardzo wielkiej mierze decydują o kształcie, o proporcjach wewnętrznego świata.

Myślenie, aby było twórcze, musi łączyć oba światy, przenosić elementy z jednego w drugi.

Kapitulacją wobec rzeczywistości nazwałam bezwzględną zgodę na wszelkie korektury, jakie krytyczne myślenie każe wnieść w świat wewnętrzny; radykalne, konsekwentne i ostateczne wyrzeczenie się hasła „tym gorzej dla faktów, jeśli przeczą teoriom".

A gdzie mieści się tryumf?

Taka postawa otwiera możliwość realnego przenoszenia wartości w rzeczywistość, tworzenia ich tam, czy wcielania. Organizowanie rzeczywistości zgodnie z aprobowanymi wartościami bywa wykonalne i ma sens. A zaprzeczanie rzeczywistości poprzez fałszowanie jej czy próby realizacji utopii — nie ma sensu.

D r u g a   t e z a: nie wystarczy tryumfalna kapitulacja przed rzeczywistością, nie wystarczy naukowy obiektywizm i wolność w s a m e j   p r a c y   b a d a w c z e j. Efektywność tej pracy — teoretyczna i praktyczna — zależy także od tego, czy te wartości podstawowe dla nauki są realizowane w szerszym środowisku, w którym nauka jako twór społeczny bytuje, bez którego obejść się nie może. Taka jest lekcja Profesora Mmaa. Mądra lekcja.

Halina Bortnowska

THOMAS MERTON

AUTOBIOGRAFIA[1]

CZĘŚĆ PIERWSZA

I. GRA „W DWA OBOZY"

1

Przyszedłem na świat ostatniego dnia stycznia 1915 r. pod znakiem Wodnika, w czasie wielkiej wojny, w cieniu gór francuskich, gdzieś na pograniczu Hiszpanii. Z natury wolny, stworzony na obraz Boga, byłem jednak więźniem własnej gwałtowności i własnego egoizmu na podobieństwo świata, w którym się urodziłem. Był on istotnie obrazem piekła, pełen ludzi takich jak ja, kochających Boga, a jednocześnie Go nienawidzących; stworzonych do Jego miłości, a zamiast niej żyjących w lęku i w beznadziejnych, sprzecznych z sobą pragnieniach.

Kilkaset kilometrów od domu, w którym się urodziłem, nad brzegami Marny, w lesie odartym z liści, zbierano w błotnistych okopach ludzi gnijących wśród zabitych koni i zdruzgotanych dział.

Mój ojciec i moja matka byli więźniami tego świata; zdawali sobie sprawę, że do niego nie należą, a jednak nie byli w stanie się od niego odłączyć. Żyli w tym świecie nie będąc z niego — nie dlatego, że byli świętymi, ale w inny sposób, dlatego, że byli artystami. Rzetelność prawdziwego artysty wznosi go ponad poziom świata, nie uwalniając go od niego.

Mój ojciec malował w stylu Cezanne'a i podobnie jak on pojmował krajobraz południowej Francji. Jego wizja świata była zdrowa, pełna równowagi i szacunku dla struktury i wzajemnych stosunków brył, równie jak i dla wszystkich innych właściwości wyciskających indywidualne piętno na każdej rzeczy stworzonej. Jego sztuka była więc religijna i czysta i przez to jego obrazy były

1 Tytuł oryginału: *The Seven Storey Mountain*, 1948.

wolne od elementów dekoracyjnych i od zbytecznego komentarza — gdyż człowiek religijny szanuje zdolność, jaką stworzenie Boże ma do mówienia samo z siebie. Mój ojciec był bardzo dobrym malarzem.

Żadne z moich rodziców nie cierpiało na małostkowe i nieuzasadnione przesądy, które dręczą ludzi zajmujących się jedynie samochodami, kinem, rozwodami sąsiadów i tym, co znajduje się w ich lodówkach lub w gazetach.

Odziedziczyłem po ojcu jego sposób patrzenia na rzeczy i coś z jego rzetelności, a po matce jej niezadowolenie z bagna, w jakim ugrząsł świat i trochę jej zmienności usposobienia. Od obojga wziąłem zdolność do pracy i do widzenia świata, do cieszenia się nim i wyrażania go, które mogły zrobić ze mnie rodzaj króla, gdyby powszechny standard wartości był rzeczywisty. Co prawda nie byliśmy nigdy bogaci — ale nawet każdy dureń wie, że nie potrzeba wcale pieniędzy, aby umieć wyciskać radość z życia.

Gdyby to, co ludzie powszechnie uważają za pewnik, było prawdą — gdyby do szczęścia wystarczało nam wszystko zagarnąć, wszystko zobaczyć, przeżyć wszystkie doświadczenia i potem móc o nich mówić, mógłbym być bardzo szczęśliwym człowiekiem, rodzajem duchowego milionera, i to od kolebki do dnia dzisiejszego.

Gdyby szczęście było jedynie sprawą darów przyrodzonych, to doszedłszy do męskiego wieku nie byłbym nigdy wstąpił do zakonu trapistów.

2

Mój ojciec i moja matka przybyli do Prades z krańców świata, a chociaż przyjechali z zamiarem osiedlenia się w tym miejscu na stałe, pozostali tam zaledwie do mojego urodzenia i pierwszych kroków, po czym opuścili je znowu. I później nie zmienili trybu życia — rozpocząłem więc tam dosyć długą podróż; dla nas wszystkich trojga, w ten czy inny sposób, jest ona dziś zakończona.

Mimo to że ojciec mój przybył z drugiej półkuli ziemi i spoza wielu oceanów, wszystkie obrazki z Christchurch, jego rodzinnego miasta w Nowej Zelandii, wyglądają podobnie jak przedmieścia Londynu — może są tylko trochę czystsze. W Nowej Zelandii jest więcej słońca i myślę, że ludzie są tam zdrowsi.

Nazwisko mego ojca brzmiało Owen Merton. Owen, gdyż rodzina jego matki żyła w ciągu jednego czy dwóch pokoleń w Walii, chociaż mam wrażenie, że właściwie pochodziła z dolnej Szkocji. Ojciec mego ojca był nauczycielem muzyki i pobożnym człowie-

kiem; uczył w Christ's College w Christchurch, na Wyspie Południowej.

Mój ojciec był pełen energii i bardzo niezależny. Opowiadał mi o pagórkowatnych okolicach i wysokich górach Wyspy Południowej, o swoich wycieczkach w lasy i na farmy owcze. Pewnego razu, gdy zjawiła się tam jedna z wypraw na Antarktydę, ojciec chciał się przyłączyć do niej, aby dojść do Bieguna południowego. Byłby zamarzł na śmierć razem z innymi, gdyż była to wyprawa, z której nikt nie powrócił.

Gdy zapragnął studiować malarstwo, spotkał na tej drodze wiele trudności; niełatwo przyszło mu przekonać rodzinę, że to było naprawdę jego powołaniem. W końcu jednak pojechał do Londynu, a potem do Paryża. W Paryżu spotkał moją matkę, ożenił się z nią i nigdy już nie powrócił do Nowej Zelandii.

Moja matka była Amerykanką. Widziałem jej fotografię jako drobnej, szczupłej, rozsądnej młodej osóbki, z poważną, jakby trochę zaniepokojoną i bardzo wrażliwą twarzą. I taka pozostała też w moich wspomnieniach: zakłopotana, dokładna, szybka, zapatrująca się krytycznie na mnie, swego syna. W rodzinie mówili jednak o niej zawsze jako o wesołej i niefrasobliwej dziewczynie. Mój dziadek przechowywał po jej śmierci duże pukle jej rudych włosów, a szczęśliwy śmiech mamy w wieku pensjonarki nie przestał nigdy rozbrzmiewać echem w pamięci mojej babki.

Wydaje mi się teraz, że matka musiała być osobą pełną nienasyconych marzeń i wielkiej ambicji w kierunku doskonałości: doskonałości w sztuce, w dekoracji wnętrz, w tańcu, w gospodarstwie domowym i wychowaniu dzieci. Może dlatego pamiętam ją przeważnie zafrasowaną; zapewne niedoskonałość mojej osoby, jej pierwszego syna, była dla niej wielkim rozczarowaniem. Jeśli ta książka nie będzie tego dowodem, to z pewnością wykaże, że nie mogłem być dzieckiem niczyich marzeń. Widziałem dziennik mojej matki z czasów mego niemowlęctwa i pierwszego dzieciństwa — odzwierciedla on jej zdumienie wobec upartego i jakby spontanicznego rozwoju nieprzewidzianych rysów mego charakteru, z którymi nie wiedziała jak się uporać — na przykład pełnego powagi i głębokiego uwielbienia, jakim z prawie rytualną czcią darzyłem płomień gazowej kuchenki mając mniej więcej cztery lata. W wychowaniu dziecka naszej epoki matka nie przywiązywała szczególnego znaczenia do takich rzeczy, jak kościoły i określone wyznania. Jak się domyślam, sądziła, iż pozostawiony sam sobie wyrosnę na sympatycznego, spokojnego deistę, który nie zarazi się nigdy żadnymi przesądami.

Mój chrzest w Prades był zapewne pomysłem ojca, który sam wyrósł w głębokiej i uświadomionej wierze, zgodnej z doktryną

Kościoła anglikańskiego. Ale nie myślę, aby w wodach chrztu otrzymanego w Prades było tyle mocy, by móc rozplątać osnowę mojej zasadniczej wolności i wyswobodzić mnie od diabłów uczepionych jak wampiry do mojej duszy.

Mój ojciec przybył w Pireneje wiedziony własnym marzeniem — prostszym, konkretniejszym i praktyczniejszym niż liczne ideały doskonałości nurtujące moją matkę. Ojciec chciał znaleźć jakieś miejsce we Francji, gdzie mógłby się osiedlić, założyć rodzinę, malować i żyć prawie z niczego, gdyż istotnie nie mieliśmy w ogóle z czego żyć.

Rodzice mieli wiele przyjaciół w Prades, a gdy się tam już na dobre przenieśli i zgromadzili swoje meble w wynajętym mieszkaniu — gdzie w kątach piętrzyły się płótna i wszędzie pachniało świeżą olejną farbą, akwarelą, tanim tytoniem do fajki i kuchnią — jeszcze więcej przyjaciół zjechało do nich z Paryża. Matka malowała w górach pod płóciennym parasolem, ojciec malował w słońcu, a przyjaciele pili czerwone wino patrząc poprzez dolinę na Canigou i klasztor na zboczu góry.

Było wiele ruin dawnych siedzib zakonnych w tych górach. Myślą wracam z wielką czcią do tych czystych, starych kamiennych klasztorów, tych niskich i potężnie zaokrąglonych łuków, wykutych i osadzonych przez mnichów, którzy, być może, sprowadzili mnie swoimi modlitwami tu, gdzie się obecnie znajduję. Święty Marcin i święty Michał Archanioł, wielki patron mnichów, mieli w tych górach swoje kościoły. Saint Martin-du-Canigou; Saint Michel-de-Cuxa. Czyż można się dziwić, że mam przyjazne uczucia do tych miejsc?

Jeden z tych klasztorów w jakieś dwadzieścia lat później przepłynął za mną Atlantyk i stanął w wygodnym dla mnie pobliżu, w czasie kiedy najbardziej trzeba mi było przekonać się, jak taki klasztor wygląda i w jakiego rodzaju miejscu człowiek ma przebywać, jeśli chce żyć zgodnie ze swoją rozumną naturą, a nie jak zbłąkany pies. St. Michel-de-Cuxa został na nowo ustawiony w osobnym schludnym budynku muzealnym w górnej części parku w New Yorku nad rzeką Hudson, w taki sposób, że można tam zapomnieć, w jakim mieście się znajdujesz. Miejsce to nazywa się *The Cloisters*. I mimo, że sztucznie odtworzony, budynek ten zachowuje jeszcze na tyle swoją własną rzeczywistość, by stać się przyganą dla wszystkiego, co go otacza, oprócz drzew i żywopłotów.

Kiedy przyjaciele rodziców przyjeżdżali wówczas do Prades, w kieszeniach płaszczów przywozili zwinięte gazety i mieli ze sobą kartki pocztowe z patriotycznymi obrazkami przedstawiającymi zwycięstwa Aliantów nad wrogiem niemieckim. Moi dziadkowie — to znaczy ojciec i matka mamy w Ameryce — martwili się jej

pobytem w kraju prowadzącym wojnę. Wkrótce okazało się, że nie możemy już dłużej pozostawać w Prades.

Miałem wtedy zaledwie rok. Nie pamiętam też nic z podróży do Bordeaux, gdzie wsiedliśmy na statek, który miał działo wmontowane w pokład. Nie pamiętam nic z przeprawy morzem ani niepokoju z powodu grożących łodzi podwodnych, ani przybycia do Nowego Yorku, do kraju, gdzie nie było wojny. Ale mogę łatwo odtworzyć sobie pierwsze spotkanie moich amerykańskich dziadków z ich nowym zięciem i wnukiem.

Pop — jak nazywano w rodzinie mego dziadka — był hałaśliwym i łatwo podniecającym się człowiekiem, który czy to w porcie, czy na statku, w pociągach, jak i na stacji, w windach, autobusach, hotelach i restauracjach, wszędzie zwracał na siebie uwagę i komenderował wszystkimi dokoła, robiąc wciąż nowe projekty i zmieniając je według nastroju chwili. Moja babka, którą nazywaliśmy *Bonnemaman,* była jego zupełnym przeciwieństwem, a jej przyrodzona rozwaga, niezdecydowanie i niechęć do działania zdawały się zawsze wzrastać proporcjonalnie do przerostów Popa w kierunku przeciwnym. Im bardziej Pop był czynny, im głośniej krzyczał i wydawał rozkazy, tym bardziej wahająca, niezdecydowana i w końcu niezdolna do działania stawała się moja babka. Ale być może, iż ten niejasny, niewinny i zupełnie nieświadomy konflikt nie doszedł jeszcze między nimi w 1916 roku do tego najwyższego napięcia, które osiągnął w piętnaście lat później.

Nie mam za to wątpliwości, że dość znaczny konflikt narósł między dwiema generacjami, gdy ojciec i matka postanowili znaleźć sobie własny dom i w nim zamieszkać. Był to mały domek, bardzo stary i koślawy, stojący pod kilkoma piniami na Long Island, w Flushing, które było wtedy prowincjonalnym miastem. Byliśmy wysunięci w pola w kierunku Kiejordan i Jamaica i starej Truant School. Domek miał cztery pokoje, dwa na dole i dwa na górze, ale dwa z nich były ledwie większe od małych komórek. Musiał być bardzo tani.

Jego właściciel, Mr. Duggan, prowadził w pobliżu szynk. Pokłócił się z moim ojcem, wyrywając rabarbar rosnący w ogródku. Pamiętam szary zmierzch letni, kiedy zdarzyło się to zajście. Siedzieliśmy przy stole przy kolacji, gdy spostrzegliśmy schylonego Mr. Duggana, niby jakiegoś wieloryba w morzu zielonego rabarbaru, zrywającego czerwone łodygi. Ojciec wstał i wybiegł do ogrodu. Dosłyszałem oburzone słowa. Siedzieliśmy dalej przy stole w milczeniu i przestaliśmy jeść, a gdy ojciec powrócił, zacząłem go rozpytywać próbując wyrobić sobie zdanie o moralnej stronie tego zajścia. Pamiętam dziś jeszcze, że uderzyło mnie ono jako trudna sprawa, w której obie strony miały słuszność. Istotnie,

wydało mi się, że jeśli się tak spodobało naszemu gospodarzowi, to mógł po prostu przyjść i zabrać wszystkie nasze jarzyny, a my nic nie mogliśmy na to poradzić. Wspominam ten fakt z pełną świadomością, że ktoś może go obrócić przeciwko mnie i powiedzieć, że prawdziwą przyczyną mego późniejszego wstąpienia do zakonu była okazana już od kolebki mentalność średniowiecznego poddanego.

Ojciec starał się jak najwięcej malować. Zapełnił kilka szkicowników i ukończył pewną ilość akwareli z nowojorskiego nadbrzeża. Miał nawet swoją wystawę w jakiejś sali w Flushing, utrzymywanej w tym celu przez tamtejszych artystów. W górze drogi, dwa domy od nas, w białym domu o spiczastym dachu, otoczonym szeroką przestrzenią zbiegającego w dół trawnika, ze stajnią przemienioną na pracownię, żył Bryson Burroughs, który malował blade, klasyczne obrazy w stylu Puvis de Chavannes'a. Miał coś z tej łagodnej dobroci, którą można było dostrzec w jego dziełach i był bardzo poczciwy dla nas.

Ojciec nie mógł nas jednak utrzymać swoim malarstwem. Przez lata wojny żył zarabiając jako ogrodnik-planista, co było przeważnie pracą fizyczną, bo nie tylko zakładał ogrody różnym bogatym ludziom z sąsiedztwa, ale sam obsadzał je i pielęgnował — w ten sposób mogliśmy jakoś przeżyć. A nie było to podszywanie się pod nie swój fach. Ojciec był naprawdę bardzo dobrym ogrodnikiem, rozumiał kwiaty i wiedział co, gdzie i jak ma rosnąć. Co więcej, lubił ten rodzaj roboty prawie na równi z malarstwem.

W listopadzie 1918 roku, na tydzień przed zawieszeniem broni, urodził się mój braciszek. Był dzieckiem z natury o wiele pogodniejszym ode mnie, nie mającym tylu niejasnych popędów i impulsów. Przypominam sobie, że wszyscy byli pod wrażeniem jego ciągłej i niezamąconej szczęśliwości. W długie wieczory, gdy kładli go spać zanim jeszcze zaszło słońce, zamiast opierać się i protestować, tak jak ja to robiłem w podobnych okolicznościach, leżał spokojnie na górze w łóżeczku i śpiewał sobie po cichutku. Co wieczór była to ta sama melodia, bardzo prosta i prymitywna; ładna melodyjka bardzo odpowiednia do pory dnia i roku. Na dole popadaliśmy powoli w milczenie, uciszeni tym śpiewem dziecka i patrzyliśmy na ukośne promienie słońca kładące się o zachodzie na pola i w nasze okna.

Miałem zmyślonego przyjaciela imieniem Jack, który miał zmyślonego psa nazywającego się Doolittle. Główną przyczyną, dla której wyimaginowałem sobie takiego przyjaciela, było to, że nie miałem żadnych dzieci do wspólnej zabawy, a mój brat John Paul był jeszcze niemowlęciem. Gdy próbowałem rozerwać się przypatrując się panom grającym w bilard w szynku Mr. Duggana,

wcale mi to na dobre nie wyszło. Z drugiej strony mogłem pójść i bawić się u Burroughsów, w ich ogrodzie lub też w pokoju nad pracownią, pełnym starych gratów. Betty Burroughs umiała włączać się w zabawy w sposób nie okazujący zbytniej wyższości, chociaż właściwie była już dorosła. Ale jeśli chodzi o towarzyszy w moim wieku, musiałem uciekać się do wyobraźni i to może nie było dla mnie dobre.

Matka, zwłaszcza w początku, nie miała nic przeciwko tej mojej zmyślonej kompanii, ale raz, gdy poszedłem z nią na sprawunki, nie chciałem za nic przejść przez ulicę Główną w Flushing, z obawy ażeby zmyślony pies Doolittle nie został przejechany przez rzeczywiste auta. Dowiedziałem się tego później z opisu tego wypadku w jej dzienniku.

W 1920 r. umiałem już czytać, pisać i rysować. Narysowałem widok domu, z całą rodziną siedzącą pod piniami na kocu i posłałem go pocztą Popowi. Mieszkał on w Douglaston, odległym około pięciu mil. Ale najczęściej rysowałem statki, wielkie oceaniczne parowce z wieloma kominami i setkami okrągłych okienek; otaczały je fale karbowane na kształt piły, a powietrze nad nimi roiło się od „V" utworzonych przez lecące mewy.

Podniecającym wydarzeniem był chwilowy pobyt mojej nowozelandzkiej babki, która zaraz po zakończeniu wojny przyjechała z antypodów, ażeby odwiedzić swoje dzieci rozproszone po Anglii i Ameryce. Zdaje mi się, że przywiozła ze sobą którąś z ciotek, ale sama babunia wywarła na mnie największe wrażenie. Musiała dużo ze mną rozmawiać, stawiać mi wiele pytań i również opowiadać mi dużo rzeczy, chociaż jeśli chodzi o szczegóły, mało pamiętam z tej wizyty. Ogólne wrażenie, jakie zostawiła po sobie, było pełne podziwu, czci — i miłości. Była bardzo dobra i miła, a w jej czułości nie było nic wylewnego i przytłaczającego. Nie mam dokładnego wspomnienia jak wyglądała, poza tym, że nosiła ciemne, popielate lub ciemnobrązowe suknie, że miała okulary i siwe włosy i mówiła poważnie i spokojnie. Była kiedyś nauczycielką, tak jak i mój nowozelandzki dziadek.

Co mi z niej najżywiej pozostało w pamięci, to sposób, w jaki soliła swoje płatki owsiane przy śniadaniu. Tego jestem pewien — zrobiło to na mnie wielkie wrażenie. Druga rzecz, której już nie jestem tak pewny, chociaż sama w sobie jest o wiele ważniejsza: nauczyła mnie modlitwy Pańskiej. Może byłem i przedtem przyuczany do odmawiania „Ojcze Nasz" przez mojego ziemskiego ojca, ale w istocie nigdy go nie mówiłem. Widocznie babunia zapytała mnie jakiegoś wieczoru, czy odmówiłem pacierz, i pokazało się, że nie potrafię odmówić „Ojcze Nasz", więc nauczyła

mnie tej modlitwy. Potem nie wyszła mi już z pamięci, nawet jeśli przez całe lata wcale jej nie odmawiałem.

Wydaje się dziwne, że rodzice, którzy troszczyli się nieomal skrupulatnie, aby umysły ich synów pozostały niezarażone błędami, małostkowością, brzydotą i fałszem, nie starali się dać nam żadnego istotnego religijnego wychowania. Mogę sobie wytłumaczyć ten fakt jedynie tym, że ze strony matki były w tym względzie jakieś bardzo silne opory. Przypuszczalnie uważała każdą zorganizowaną religię za coś poniżej tego intelektualnego standardu, jakiego wymagała od każdego swojego dziecka. W Flushing nigdy nie chodziliśmy do kościoła.

Pamiętam nawet, że raz gwałtownie zapragnąłem tam pójść, ale i wtedy nic z tego nie wyszło. Była to niedziela. Może to była Wielkanoc, prawdopodobnie w 1920 r. Spoza czerwonego domu farmy naszego sąsiada widziałem ponad drzewami wieżę kościoła św. Jerzego. Głos dzwonów dochodził do nas poprzez jasne pola. Bawiłem się wtedy przed domem i stanąłem zasłuchany. Nagle wszystkie ptaki zaczęły śpiewać w drzewach nad moją głową i te głosy śpiewających ptaków i dzwoniących dzwonów wzbudziły uniesienie radości w moim sercu. Krzyknąłem do ojca:

— Ojcze, wszystkie ptaki są w swoim kościele.

Potem dodałem: — Czemu my nie chodzimy do kościoła?

Ojciec podniósł wzrok i rzekł: — Pójdziemy.

— Teraz? — zapytałem.

— Nie, już za późno. Ale pójdziemy w jakąś inną niedzielę.

A jednak matka chodziła czasami w ranki niedzielne na jakieś nabożeństwa. Wątpię, czy ojciec jej towarzyszył — prawdopodobnie zostawał w domu, aby pilnować mnie i Johna Paula, bo my nigdy nie chodziliśmy na nie. Matka chodziła do Kwakrów i siedziała z nimi w ich starym zborze. To był jedyny rodzaj religii, jaki uznawała, i sądzę, że rozumiało się samo przez się, iż gdy będziemy starsi, będziemy mogli także iść w tym kierunku. Prawdopodobnie nikt nie wywierałby żadnego wpływu, żeby nas do tego nakłonić. Pozostawiono by nas, abyśmy się mniej lub więcej sami do tego dopracowali.

Tymczasem w domu moje wychowanie rozwijało się po linii postępowej metody, o której matka wyczytała w którymś z pism ilustrowanych. Odpowiedziała na ogłoszenie zawierające owalny portret brodatego profesora w binoklach i w zamian otrzymała z Baltimore zestaw książek i map, a nawet mały pulpit i tablicę. Pomysł ten zapewne wypływał z teorii, że nowoczesne dziecko powinno być puszczone samopas wśród całego tego aparatu, by

pozwolić się mu rozwinąć spontanicznie i przejść jakiś miniaturowy uniwersytet, zanim dojdzie do lat dziesięciu.

Duch Johna Stuarta Milla musiał przesuwać się po pokoju z westchnieniem zadowolenia, gdy otworzyłem mój pulpit i rozpocząłem tę naukę. Zapomniałem, co z tego wszystkiego wyszło, poza tym, że jednego wieczoru posłano mnie wcześnie spać za uparte sylabizowanie słowa „*which*" bez pierwszego „h". Pamiętam, że uważałem to za niesprawiedliwość. „Za co mnie oni w ogóle mają?" Mimo wszystko miałem wtedy dopiero pięć lat.

Nie mam jednak urazy do tej fantazyjnej metody ani do pulpitu, który był jej narzędziem. Może z niego pochodziła moja książka geograficzna — ukochana książka mojego dzieciństwa. Tak polubiłem przesiadywanie nad tymi mapami, że chciałem zostać marynarzem. Byłem aż nazbyt skory do tego rodzaju nieustalonego i niezakorzenionego życia, jakie miałem wkrótce rozpocząć.

Moja druga najulubieńsza książka utwierdziła mnie w tych pragnieniach. Był to zbiór opowiadań zatytułowany: „Greccy heroje". Czytanie samemu tej wiktoriańskiej wersji greckich mitów było jeszcze ponad moje siły, ale ojciec czytał ją nam głośno i tak dowiadywałem się o Tezeuszu i Minotaurze, o Meduzie, Perseuszu i Andromedzie. Jazon płynął w dalekie kraje w poszukiwaniu Złotego Runa. Tezeusz powrócił zwycięski, ale zapomniał zmienić żagle i król ateński myśląc, że jego syn nie żyje, rzucił się w przepaść ze skały. Poznałem wówczas imię Hesperyd i z takich to rzeczy budowałem sobie nieświadomie nieokreślone fragmenty jakiejś religii i filozofii, ukryte, a jednak kierujące moim postępowaniem. W swoim czasie miały się one ujawnić w głębokim i wszystko ogarniającym przywiązaniu do własnego zdania i własnej woli, w ciągłym odwracaniu się od wszelkiej uległości i w dążeniu do swobody ciągle zmieniających się horyzontów.

W pewnym znaczeniu to właśnie było zamierzone jako owoc mego wczesnego wychowania. Matka chciała, abym był niezależny, a nie chodził w stadzie. Miałem być indywidualny i odznaczać się oryginalnością. Miałem mieć określony własny charakter i własne ideały. Nie miałem być towarem masowym, według ogólnego modelu burżuja nie wysuwającego się z szeregu.

Gdyby nasze życie potoczyło się dalej tak, jak się zaczęło, gdybyśmy, John Paul i ja, wzrastali do końca w tym domu, prawdopodobnie ten wiktoriańsko-grecki kompleks byłby się w nas sam rozwinął i zrobił z nas dobrze wychowanych, uczciwych sceptyków, uprzejmych, inteligentnych i może nawet pożytecznych. Moglibyśmy mieć powodzenie jako autorzy lub wydawcy pism ilustrowanych albo jako profesorowie w pomniejszych, postępowych

college'ach. Byłaby to gładka droga życia i może nigdy nie byłbym skończył jako mnich.

Ale jeszcze nie przyszedł czas aby pisać o tym szczęśliwym dojściu do celu, za które jestem najbardziej wdzięczny Bogu. Ostatecznie właśnie ono stało się paradoksalnym wypełnieniem pragnień matki dla mnie — choć było jednocześnie ostatnią rzeczą, o jakiej mogła marzyć — jakby bumerangiem całej jej troski o mój indywidualny rozwój.

Ach, jakże wiele możliwości leżało wtedy przede mną i moim bratem! Świeże, niespaczone sumienie budziło się właśnie do życia jako aktualnie działająca funkcja duszy. Moje akty wyboru zaczynało cechować poczucie odpowiedzialności. Mój umysł był na tyle czysty i nieukształtowany, żeby móc przyjąć jakikolwiek standard życia i współpracować z najdoskonalszym z nich, a gdybym tylko miał był tę szansę, współpracować z samą łaską Boga i Jego własnym systemem wartości.

Tu była wola, jeszcze neutralna, nie kierowana, siła czekająca na zastosowanie, gotowa do stworzenia straszliwych immanentnych potęg światła lub ciemności, pokoju lub konfliktu, ładu albo zamętu, miłości albo grzechu. Kierunek, jaki miała obrać moja wola na skutek swoich już świadomych aktów, wyznaczał w istocie drogę, którą miała iść cała moja istota ku szczęściu lub nędzy, życiu lub śmierci, niebu czy piekłu.

Więcej jeszcze: ponieważ żaden człowiek nigdy nie może i nie mógłby żyć samoistnie i tylko dla siebie samego, losy tysiąca innych ludzi miały być złączone — jedne luźniej, inne w sposób bliższy i bardziej bezpośredni — z moimi aktami wyboru, moimi decyzjami i pragnieniami, tak samo jak moje życie miało być ukształtowane i zmodyfikowane przez nich. Wchodziłem w świat moralny, w którym byłem związany z każdym innym rozumnym stworzeniem — w świat, w którym całe masy ludzkie, skupione jak rojące się pszczoły, wlokły — jedni drugich — do jakiegoś wspólnego celu, do dobra lub zła, do pokoju lub wojny.

Myślę, że to było już po odjeździe matki do szpitala, gdy jednej niedzieli poszedłem z ojcem na zebranie Kwakrów. Ojciec wytłumaczył mi, że ludzie przychodzili tam i siadali w milczeniu nic nie robiąc i nie odzywając się, dopóki Duch Święty nie natchnie któregoś z nich do mówienia. Powiedział mi też, że będzie tam pewien sławny stary pan, który był jednym z założycieli Drużyn chłopięcych Skautów w Ameryce. Był to Dan Beard. W rezultacie siedziałem wśród Kwakrów z głową zaprzątniętą trzema lub więcej problemami. Gdzie był Dan Beard? Czy nie tylko będzie się na-

zywał Beard, ale także będzie miał brodę na twarzy? [1] I co Duch święty każe tym ludziom mówić lub robić?

Zapomniałem jaką odpowiedź uzyskało to trzecie pytanie. Ale gdy człowiek siedzący na wysokiej drewnianej trybunie i przewodniczący Kwakrom dał znak, że zebranie jest zakończone, zobaczyłem Dana Bearda pomiędzy ludźmi stojącymi w niskim słonecznym przedsionku przed drzwiami domu zebrań. I miał istotnie brodę.

Było to już prawie na pewno w ostatnim roku życia matki, w 1921, gdy ojciec dostał posadę jako organista w episkopalnym kościele w Douglaston. Nie było to zajęcie, które by go uszczęśliwiało lub przejmowało entuzjazmem. Nie był w dobrych stosunkach z pastorem. Zacząłem jednak wtedy chodzić w niedzielę do kościoła, co każe mi przypuszczać, że Matka już była w szpitalu, bo wtedy musiałem mieszkać z Popem i Bonnemaman w Douglaston.

Stary kościół Syjonistów [3] był białym drewnianym budynkiem z przysadzistą kwadratową dzwonnicą, stojącym na wzgórzu i otoczonym drzewami i dużym cmentarzem. W znajdującej się pod nim krypcie była pochowana rodzina autentycznych Douglasów [4], która się tu osiedliła na brzegu cieśniny Sound jakieś sto lat temu. W niedzielę było tu dosyć przyjemnie. Pamiętam wychodzącą z zakrystii procesję śpiewających mężczyzn i kobiet, ubranych czarno z białymi komżami i poprzedzanych przez krzyż. Za ołtarzem były barwne witraże — na jednym z nich widniała kotwica, co mnie zainteresowało, ponieważ wtedy chciałem zostać marynarzem i jeździć po świecie. Dziwna interpretacja religijnego symbolu używanego zwykle na oznaczenie stałości w nadziei — w teologicznej cnocie nadziei i zdaniu się na Boga! Dla mnie wyrażała właśnie przeciwieństwo: podróże, przygody, dalekie morza, nieograniczone możliwości ludzkiego heroizmu ze mną jako głównym bohaterem.

Poza tym był tam pulpit w kształcie orła z rozpostartymi skrzydłami, na których spoczywała olbrzymia Biblia. Obok stała chorągiew amerykańska, a nad nią wisiała jedna z tych małych tablic, spotykanych często w protestanckich kościołach, gdzie na czarnobiałych kartonach wypisane są numery hymnów przeznaczonych na ten dzień. Byłem pod wrażeniem zapalania świec na ołtarzu, zbierania składki i śpiewania hymnów, podczas gdy ojciec, ukryty gdzieś na chórze, grał na organach.

Wychodziło się z kościoła z rodzajem spokoju i zadowolenia, że się zrobiło coś, co powinno było być zrobione, i to wszystko, co

---

[2] *Beard* — po ang. „broda".

[3] Amerykańska sekta protestancka.

[4] Bardzo sławna rodzina szkocka.

z tego zrozumiałem. Ale teraz, patrząc na to po wielu latach, uważam, że nawet i tak luźny kontakt z religią za czasów mego dzieciństwa był dla mnie bardzo korzystny. Zgromadzanie się z innymi ludźmi w celu uznania wspólnej zależności od Boga, ich Ojca i Stwórcy, jest prawem natury człowieka, wpisanym w samą jego istotę i stanowiącym jego integralną część, równie jak pragnienie budowania domów i uprawiania roli, żenienia się i chowania dzieci, czytania książek i śpiewania pieśni. W gruncie rzeczy to dążenie jest w nas bardziej fundamentalne niż jakakolwiek czysto materialna potrzeba.

W tym samym okresie ojciec grywał na fortepianie co wieczór w małym kinie, które otwarto w sąsiednim miasteczku, w Bayside. Niezawodnie potrzebowaliśmy wciąż pieniędzy.

3

Główną przyczyną tego braku pieniędzy musiało być to, że matka miała raka w żołądku.

Była to jedna z tych rzeczy, których mi nigdy jasno nie powiedziano. Ukrywano przede mną mniej więcej wszystko, co dotyczyło choroby i śmierci, w przekonaniu że zastanawianie się nad tymi rzeczami może wyrobić w dziecku chorobliwe usposobienie. A ponieważ moim przeznaczeniem miało być wyrośnięcie na człowieka o przyjemnym, jasnym, optymistycznym i zrównoważonym poglądzie na życie, zapewne na jej życzenie, nie zaprowadzono mnie nigdy do matki do szpitala.

Nie potrafiłbym powiedzieć, jak długo była już chora i cierpiąca, prowadząc nasz dom wśród trudności i niedostatku, a nie mówiąc nikomu, co się z nią dzieje. Ale zapewne z powodu tej choroby pozostała w mojej pamięci blada, chuda i raczej surowa.

Z rzadkim nawet u dzieci egoizmem byłem rad z mego wyjazdu z Flushing do domu dziadków w Douglaston. Tam wolno mi było robić mniej więcej wszystko, na co miałem ochotę. Było zawsze dużo do jedzenia i mieliśmy dwa psy i kilka kotów do zabawy. Nie odczuwałem zbytnio nieobecności matki i nie płakałem, gdy mi nie pozwalano jej odwiedzać. Zadowalałem się bieganiem po lasach, chodzeniem po drzewach i gonieniem kurcząt lub bawieniem się w czyściutkiej pracowni, gdzie Bonnemaman czasem malowała porcelanę i wypalała ją w małym piecyku.

Pewnego dnia ojciec wręczył mi list. Byłem bardzo zdziwiony. List był zaadresowany do mnie pismem mojej matki. Nie mam wrażenia, aby kiedykolwiek przedtem pisała do mnie — nie było do tego nigdy okazji. Nagle pojąłem co się działo, chociaż, o ile sobie przypominam, treść tego listu nie była dla mnie zupełnie

jasna. Ale jedno było dla mnie oczywiste: mama donosiła mi pocztą, że wkrótce już umrze i nigdy się nie zobaczymy.

Zabrałem ten list pod klon rosnący na podwórku za domem i przestudiowałem go dokładnie, dopóki nie pojąłem i nie uświadomiłem sobie, co on znaczy. Wtedy przytłoczył mnie straszliwy ciężar smutku i przygnębienia. To nie było zmartwienie dziecka, nacechowane paroksyzmami bólu i obfitością łez. To miało już w sobie coś z ciężkiej troski i beznadziejnej udręki cierpienia dorosłych i jako do pewnego stopnia nienaturalne stawało się dla mnie tym cięższym brzemieniem. Przypuszczam, że mój stan wywołany był i przez to, że mniej więcej sam indukcyjnie doszedłem tu do prawdy.

Modlitwa? Nie, modlitwa nie przychodziła mi nawet na myśl. Jakże się to musi wydać dziwne katolikowi, aby sześcioletnie dziecko uświadomiło sobie, że jego matka jest umierająca i nie umiało pomodlić się za nią! Dopiero w dwadzieścia lat później, gdy zostałem katolikiem, zacząłem się modlić za moją matkę.

Dziadkowie nie posiadali własnego samochodu, ale gdy nadszedł koniec, najęli auto i udali się do szpitala. Zabrali mnie z sobą, nie pozwolili mi jednak wejść do wnętrza. Może to i dobrze. Co byłoby mi z tego przyszło, gdybym spotkał się z widokiem nagiego cierpienia i przeżył taki wstrząs uczuciowy bez udziału modlitwy i Sakramentu, które mogłyby nadać mu właściwe ramy, uporządkować go i objawić mu jego sens? W tym znaczeniu matka miała rację. Śmierć w tych warunkach była jedynie rzeczą brzydką, a jeśli nie miała mieć żadnego ostatecznego sensu, to po cóż było obarczać jej widokiem umysł dziecka?

Siedziałem więc na zewnątrz w aucie z najętym szoferem. I znów nie wiedziałem dokładnie, co się dzieje. Ale sądzę, że podświadomie odsuwałem od siebie wszystko, co mogłoby mnie upewnić, że matka rzeczywiście umiera; bo gdybym chciał, byłbym się mógł bez trudności o tym dowiedzieć.

Czekanie wydało mi się bardzo długie. Samochód był zaparkowany na dziedzińcu całkowicie otoczonym murowanymi budynkami, czarnymi od grubego pokładu sadzy. Po jednej stronie stała długa niska szopa; woda spływała z rynien i siedząc w milczeniu słuchaliśmy kropli deszczu kapiących na dach samochodu. Niebo było ciężkie od mgły i dymu, a słodki, mdły zapach szpitala i gazowni mieszał się z zaduchem zamkniętego auta.

Ale gdy ojciec, Pop i Bonnemaman, i wuj Harold wyszli z bramy szpitalnej, nie potrzebowałem już o nic pytać. Byli wszyscy złamani nieszczęściem.

Gdyśmy wrócili do Douglaston, ojciec wszedł sam do pokoju. Poszedłem za nim i zobaczyłem, że stał w oknie i płakał.

Musiał wtedy myśleć o czasach przedwojennych, kiedy po raz pierwszy spotkał matkę w Paryżu. Była wówczas taka szczęśliwa i wesoła, tańczyła i była pełna pomysłów, planów i ambicji dla siebie i dla niego, i dla ich dzieci. Życie nie obróciło się dla nich tak, jak je sobie układali. A teraz już wszystko przeminęło. Bonnemaman układała w gościnnym pokoju ciężkie i długie pukle rudych włosów, które moja matka obcięła sobie jeszcze za panieńskich czasów, i gorzko płacząc chowała je zawinięte w bibułę.

Dzień czy dwa później dziadkowie wynajęli znów to samo auto, aby wyjechać w inną podróż. Tym razem byłem już zdecydowanie zadowolony, że zostawiono mnie samego w samochodzie.

Matka życzyła sobie zawsze, aby ją spalili w krematorium. Przypuszczam, że to harmonizowało z całą strukturą jej filozofii życiowej: umarłe ciało było po prostu czymś, co należało jak najszybciej usunąć. Pamiętam ją w domu w Flushing, jak z ścierką owiniętą ciasno koło głowy dla ochrony włosów przed kurzem, zamiatała, czyściła i sprzątała pokoje z największą energią i intensywnością — pomaga to do zrozumienia jej niecierpliwości wobec bezużytecznego i psującego się ciała. Było czymś, co trzeba bez zwłoki usunąć z drogi. Kiedy życie się skończyło, niech wszystko się już raz na zawsze zakończy.

Znowu padał deszcz i niebo było zachmurzone. Nie pamiętam czy ciotka Ethel (kuzynka mamy, która nazywała się Mrs. McGovern i była pielęgniarką) została ze mną w samochodzie, ażeby mi nie było zbyt smutno. W każdym razie odczuwałem wielkie przygnębienie. Byłbym jednak o wiele bardziej nieszczęśliwy, gdybym był wszedł do tego ponurego i przerażającego miejsca i stał za szklaną szybą patrząc jak trumna matki wjeżdżała powoli w stalowe drzwi prowadzące do krematoryjnego pieca.

4

Śmierć matki sprowadziła jedną zmianę — ojciec teraz mógł już wyłącznie oddać się malarstwu. Nie był związany z żadnym miejscem pobytu. Mógł jechać gdzie mu się podobało, aby szukać tematów i pomysłów do obrazów, a ja byłem dość duży, by móc mu towarzyszyć.

Tak więc po kilku miesiącach pobytu w miejscowej szkole w Douglaston i przejściu do drugiej klasy, do szarej, smrodliwej filii szkoły na szczycie wzgórza — ojciec powrócił z New Yorku i oświadczył, że on i ja jedziemy zobaczyć coś nowego.

Z rodzajem poczucia triumfu patrzyłem jak East River rozszerza się w cieśninę Long Island i czekałem na chwilę, gdy nasz stateczek w całej swojej wspaniałości przepłynie koło ujścia Bayside. My-

ślałem, że zobaczę wtedy Douglaston z dumnej odległości otwartych wód i minę je zmierzając do nowych horyzontów o nazwach Fall River, Cape Cod i Provincetown.

Nie stać nas było na kupno kabiny, spaliśmy więc między pokładami w przyćmionym świetle i w zatłoczonej przestrzeni, wśród hałaśliwych rodzin włoskich i kolorowych chłopców, którzy spędzali noc na grze w kości. Przez cały czas fale szumiały nam nad głową wskazując, że byliśmy dużo poniżej linii zanurzenia okrętu.

Rankiem wysiedliśmy ze statku w Fall River i szliśmy ulicą obok przędzalni; znaleźliśmy jakiś bar śniadaniowy pełen ludzi, którzy wstąpili coś zjeść po drodze do pracy — zasiedliśmy przy ladzie i zjedliśmy jajka na szynce.

Potem cały dzień podróżowaliśmy pociągiem. Tuż przed przejechaniem wielkiego czarnego mostu na kanale Cape Cod ojciec wysiadł na stacji, poszedł do sklepu na drugą stronę ulicy i kupił mi tabliczkę czekolady firmy Baker, owiniętą w niebieski papierek z wizerunkiem pani w fartuszku i w staromodnym czepeczku, podającej czekoladę w filiżankach. Byłem zupełnie oszołomiony zdumieniem i niemal trwogą wobec takiej nieopisanej szczodrości. W domu dawano nam zawsze bardzo mało słodyczy.

Potem nastąpiła długa, bardzo długa podróż poprzez piaszczyste wydmy. Zatrzymywaliśmy się na każdej stacji — siedziałem zmęczony i zafascynowany ze smakiem gęstej, lepiącej się czekolady w ustach, powtarzając ciągle w myśli nazwy miejscowości, przez które przejeżdżaliśmy. Sandwich, Falmouth, Truro, Provincetown. Urzekała mnie szczególnie nazwa Truro. Nie mogłem pozbyć się jej z głowy: Truro, Truro. Dźwięk tego słowa wywoływał we mnie poczucie takiej samotności, jak brzeg morza.

To lato jest w moim wspomnieniu pełne niskich wydm piaszczystych i wyrastających z białego piasku szorstkich traw, ostrych jak druty. Widziałem fale szarego morza, rzucające się na brzeg i wpatrywałem się w przestrzeń oceanu. Geografia stała się rzeczywistością.

Całe miasto Provincetown przepajała woń zdechłych ryb; było tam też mnóstwo rybackich łodzi wszelkich rozmiarów, uwiązanych wzdłuż przystani. Mogłeś biegać przez cały dzień po pokładach szkunerów i nikt ci nie przeszkadzał ani z nich nie wypędzał. Nauczyłem się rozpoznawać zapach lin, smoły i białych słonych desek pokładu, i dziwną woń roślin morskich w dokach okrętowych. Gdy dostałem mumsa, ojciec czytał mi ustępy z książki John Masefielda, pełnej obrazków płynących okrętów. Jedyną karą, jaką pamiętam z tego lata, była łagodna bura za to, że nie chciałem zjeść pomarańczy.

Do chwili naszego powrotu do Douglaston, gdzie ojciec odwiózł

mnie znów do dziadków i gdzie John Paul przebywał przez cały czas pod ich opieką, nauczyłem się już rysować łodzie, szkunery, klipery i brygi i wiedziałem wiele więcej o zachodzących pomiędzy nimi różnicach niż teraz.

Może być, że znów chodziłem do tej szarej, walącej się filii szkoły rządowej przez kilka tygodni — chyba nie dłużej. Ojciec znalazł bowiem inne miejsce, gdzie chciał pojechać i malować, po czym wrócił po swoje sztalugi i po mnie, i udaliśmy się tam razem. Miejscem tym były Bermudy.

Bermudy nie miały jeszcze w tych czasach ani wielkich hoteli ani godnych wzmianki terenów golfowych. Nie były niczym sławne. Po prostu była to ciekawa wyspa leżąca w Golfstromie i oddalona o dwa lub trzy dni od New Yorku, gdzie Brytyjczycy mieli małą morską bazę i gdzie nie było samochodów ani w ogóle nic szczególnego.

Wsiedliśmy na mały statek z czerwonym i czarnym kominem, który nazywał się *Fort Victoria*. Zadziwiająco prędko po opuszczeniu portu nowojorskiego latające ryby zaczęły wyskakiwać z pian przed dziobem okrętu i prześlizgiwać się wzdłuż burty po powierzchni ciepłych fal. Oczekiwałem z niecierpliwością na pierwsze ukazanie się wyspy, ale zanim mogłem się spostrzec, wyłoniła się nagle przed nami z sinych wód, cała zielona i biała. Mogłeś już zobaczyć jej białe domki zbudowane z koralu, czystsze od cukru i błyszczące w słońcu. Wokoło nas wody bladły na mieliznach stając się szmaragdowe tam, gdzie pod powierzchnią był piasek, a koloru lawendy tam, gdzie ukrywały się skały. Odnajdywaliśmy naszą drogę biegnącą zygzakiem wśród boi, oznaczających szlak w tym labiryncie podwodnych raf.

Okręt Jego Królewskiej Mości *Calcutta* stał zakotwiczony w porcie Wyspy Irlandzkiej. Ojciec przesiadł się na niego, aby dojechać do Somerset, gdzie wśród ciemnozielonych cedrów stał dom będący celem naszej podróży. Zrobił się jednak wieczór, zanim tam dobrnęliśmy. Jakże w tym Somerset było pusto i spokojnie o zapadającym zmierzchu! Nasze stopy stąpały miękko w mleczno-żółtawym kurzu opustoszałej drogi. Żaden powiew nie poruszał papierowymi liśćmi bananów ani gałązkami oleandrów. Nasza rozmowa wydawała się tu dziwnie głośna. Mimo to była to bardzo przyjazna wyspa. Napotykani przechodnie pozdrawiali nas, jak gdybyśmy byli starymi znajomymi.

Pensjonat posiadał zieloną werandę i dużo bujających foteli. Zielona farba wymagała odnowienia. Goście mieszkający w domu — może brytyjscy oficerowie — siedzieli paląc fajki i prowadząc bardzo nieodpowiednie dla mnie rozmowy. Ojciec złożył na tej weran-

dzie nasze manatki. Oczekiwano nas. Zasiedliśmy w mroku do obiadu. Szybko przystosowałem się do myśli, że to będzie nasz dom. Nie potrafię opisać dokładnie naszych zmieniających się z miesiąca na miesiąc planów i ciągłego urządzania sobie na nowo naszego życia za czasów mojego dzieciństwa. Każda nowa zmiana wydawała mi się jednak rozsądna i pożądana. Czasem chodziłem do szkoły, potem znów ją opuszczałem. Były okresy, że ojciec i ja żyliśmy razem — potem znów zostawałem w obcym otoczeniu, widując go tylko od czasu do czasu. Ludzie pojawiali się w naszym życiu i wkrótce z niego znikali. Raz mieliśmy takich przyjaciół, potem znów inne kółko znajomych. Wszystko się ciągle zmieniało, wszystko przyjmowałem po prostu. Jak mogło mi przyjść na myśl, że nikt inny nie prowadził takiego życia? Dla mnie wydawało się ono tak naturalne, jak zmiany pogody i pór roku. Wiedziałem tylko jedno: przez całe dnie mogłem biegać, gdzie mi się podobało, i robić to, na co miałem ochotę, i takie życie było bardzo przyjemne.

Opuszczając ten pensjonat ojciec zostawił mnie tam jeszcze przez jakiś czas z powodu bliskości szkoły. Sam zamieszkał w innej części Somerset, u przygodnych znajomych, i pracował całymi dniami malując pejzaże. W istocie po tej zimie spędzonej na Bermudach miał już tyle gotowych obrazów, że mógł urządzić swoją wystawę. Przyniosła mu ona tak dużo pieniędzy, że umożliwiła mu powrót do Europy. Ja tymczasem chodziłem do szkoły dla dzieci białych, obok której znajdowało się rozległe boisko do gry w krykieta i byłem ciągle karany za zupełną nieudolność w pojmowaniu zasad mnożenia i dzielenia.

Konieczność tych decyzji musiała być bardzo ciężka dla ojca. Chciał, żebym chodził do szkoły, ale chciał również mieć mnie z sobą. Gdy obie te rzeczy nie dały się pogodzić, z początku zdecydował się na szkołę. Potem jednak, rozpatrzywszy charakter domu, w którym żyłem, i rodzaj rozmów, których słuchałem tam przez cały dzień przy moim wszystko chłonącym i niczym nie zrażającym się umyśle, odebrał mnie ze szkoły i zabrał mnie do siebie. Byłem z tego niezmiernie rad, bo pozbyłem się ciężaru uczenia się rachunków.

Jedyną moją troską było to, że właśnie tamtędy wracała do domu na rowerze moja dawna nauczycielka i gdy bawiłem się na gościńcu musiałem schodzić jej z drogi z obawy, by nie posłała po mnie krążącego policjanta i nie sprowadziła mnie siłą na powrót do szkoły. Pewnego wieczoru nie dostrzegłem jej dość prędko i nie zdążyłem zanurzyć się na czas w krzaki rosnące w pobliżu na opuszczonym kamieniołomie. Śledząc ją potem przez gałęzie widziałem, że oglądała się poza siebie wjeżdżając powoli na rowerze na biały pagórek.

Dzień za dniem słońce oświecało błękitne wody morza i wysepki zatoki, biały piasek jej brzegów i białe domki rozsiane na wzgórzu. Pamiętam, że raz patrząc w niebo wpadłem na pomysł oddawania czci boskiej jednej z chmur, która u końca była podobna do głowy Minerwy w hełmie — niczym głowa uzbrojonej kobiety na dużych monetach brytyjskich.

Ojciec zostawił mnie na Bermudach u swoich przyjaciół, którzy byli literatami i artystami i pojechał do New Yorku robić swoją wystawę. Miał bardzo dobre recenzje i sprzedał dużo obrazów. Jego sztuka się rozwinęła, kiedy śmierć matki uwolniła go od pracy ogrodniczej. Stawała się jednocześnie coraz bardziej abstrakcyjna, oryginalniejsza, prostsza i bardziej świadoma tego, co chciała wypowiedzieć. Myślę, że w New Yorku nie zdano sobie sprawy z całej wartości jego malarstwa ani z kierunku, w którym dążył. Na przykład Brooklyn Museum zakupiło te jego obrazy z Bermud, które z daleka przypominały dzieła Winslow Homera, zamiast tych, które wskazywały na prawdziwą oryginalność jego sztuki. A w każdym razie miał niewiele wspólnego z Winslow Homerem poza samym faktem malowania akwarel i pejzaży podzwrotnikowych. Jako akwarelista przypominał już raczej John Marina, nie mając jednak jego płytkości.

Po zwinięciu wystawy i sprzedaniu obrazów, gdy ojciec już miał pieniądze w kieszeni, sprowadził mnie z Bermud. Dowiedziałem się, że wyjeżdżał z przyjaciółmi do Francji, a mnie tym razem zostawiał u dziadków w Ameryce.

5

Biuro Popa wydawało mi się zawsze piękne i wytworne. Zapach maszyn do pisania, kleju i papierów biurowych miał w sobie coś czystego i podniecającego. Cała atmosfera była tam jasna i pełna życia, a wszyscy pracownicy byli dla mnie szczególnie przyjaźni, ponieważ Pop był bardzo lubiany. Określenie „żywe srebro" wydawało się jak dla niego stworzone. Był zawsze naładowany nerwową energią i ludzie czuli się uszczęśliwieni, gdy wpadał z krzykiem do ich działów pstrykając palcami i uderzając po biurkach zwiniętym egzemplarzem gazety „Evening Telegram".

Pop pracował w firmie wydawniczej Grosset i Dunlap, która specjalizowała się w tanich wydaniach popularnych powieści i w opisach awanturniczych przygód dla dzieci. Ona to dała światu Toma Swifta z wszystkimi jego elektrycznymi wynalazkami i cały szereg utworów tego rodzaju. Miała kilka pomieszczeń wystawowych, pełnych tych książek; wtulony w skórzany fotel, mogłem tam bez przeszkód oddawać się przez cały dzień ich lekturze, do-

póki Pop nie przyszedł zabrać mnie do restauracji, aby zjeść kurczę *à la king*.

Był to rok tysiąc dziewięćset dwudziesty trzeci i firma Grosset i Dunlap doszła wtedy do szczytu swego rozkwitu. Trzeba powiedzieć, że właśnie w tym czasie Pop odniósł jedyny wielki sukces w swojej karierze. Sprzedał swoim pracodawcom pomysł wydawania książek, z których zrobiono scenariusze popularnych filmów, ilustrowania ich zdjęciami z tych filmów i sprzedawania ich w łączności z ich reklamą. Ten pomysł przyjął się bardzo prędko i był w użyciu przez całe lata dwudzieste. Przysporzył on firmie masę pieniędzy i przez następnych piętnaście lat stanowił podstawę ekonomiczną Popa i w rezultacie całej naszej rodziny.

I tak „Czarne Woły", „Dziesięć Przykazań", „Wieczne Miasto" i jeszcze inne, których już nie bardzo pamiętam, powędrowały do licznych drogerii i papierni wszystkich miasteczek pomiędzy Bostonem a San Francisco, pełne wizerunków Poli Negri i pozostałych gwiazd tej epoki.

W owych czasach kręcono jeszcze niekiedy filmy na Long Island i nieraz mój brat i ja i nasi przyjaciele z sąsiedztwa dowiadywaliśmy się, że właśnie fotografują jakąś scenę w Alley Pond. Raz byliśmy świadkami rzekomego wesela cygańskiego, odgrywanego pod drzewami przez Glorię Swanson i jakiegoś zapomnianego już bohatera. Oboje pozwolili sobie przeciąć i związać przeguby dłoni, tak żeby ich krew mogła się zmieszać — taki miał być cygański ślub zgodnie z wyobrażeniem reżysera tworzącego to nieśmiertelne arcydzieło. Szczerze mówiąc, nie bardzo nas to interesowało. Jako dzieci mieliśmy na tyle rozeznania, ażeby uważać ten pomysł za nazbyt grubo ciosany. Byliśmy bardziej podnieceni, gdy W. C. Fields przyjechał do Alley Pond odgrywać jakąś krótką komedię. Najpierw ustawiono kamerę naprzeciwko starego, rozwalonego budynku. Nie pamiętam czy bohater filmu miał być pijany czy przerażony, ale drzwi domu otwierały się nagle i W. C. Fields wypadał z nich i zbiegał potykając się ze schodów, tak że można się było dziwić jakim sposobem mógł dotrzeć do ostatniego stopnia nie łamiąc obu nóg i wszystkich żeber. Gdy już odegrał to niezliczoną ilość razy ze szczególną cierpliwością i uporem, ustawiono znów kamerę na szczycie stojącej opodal wielkiej kupy desek i filmowano to, co widocznie miało być dalszym ciągiem scenariusza. Znajdował się tam stromy zalesiony stok, pełen drzew i krzaków, który kończył się prostopadłą ścianą około sześciu stóp wysoką. U jej podnóża ustawiono dwie oswojone i bardzo flegmatyczne krowy. Wówczas W. C. Fields zaczął przedzierać się przez krzaki w tej samej bezładnej ucieczce przed niewidocznym niebezpieczeństwem. Oglądając się za siebie niby nie dostrzegał tej przepaści i spadał

w nią lądując na grzbiecie tych dwóch krów, które powinny były unieść go w szalonym pędzie. Nie ruszyły się jednak, gdy klapnął na ich grzbiety, stały tylko spokojnie i żuły trawę z miną mocno znudzoną, dopóki Fields nie zeskoczył i nie wspiął się znów stoicznie na pagórek, aby wszystko rozpocząć na nowo.

Wspominam o tym wszystkim, ponieważ faktycznie sztuka filmowa stanowiła w Douglaston rodzaj rodzinnego kultu.

W lecie 1923 roku Pop i Bonnemaman zabrali z sobą John Paula i pojechali do Kalifornii. Zwiedzili tam Hollywood, gdzie byli lepiej przyjęci niż zwykli turyści, ponieważ na skutek stosunków handlowych Pop znał osobiście wiele osób ze świata filmowego. Ta podróż miała coś z charakteru pielgrzymki; musieliśmy potem bez końca wysłuchiwać opowiadań o tym, co Jackie Coogan im osobiście powiedział i jak we własnej osobie grał w ich obecności podczas ich bezpośredniego, osobistego spotkania.

Innymi bohaterami Popa i Bonnemaman byli Doug i Mary. Przyznaję, że po „Robinie Hoodzie" i „Złodzieju z Bagdadu" wszyscy żywiliśmy dla Douglasa Fairbanksa rodzaj zdegenerowanego uwielbienia, chociaż ani ja, ani John Paul nie szaleliśmy za Mary Pickford. Ale dla Popa i Bonnemaman Doug i Mary byli sumą wszystkich ludzkich ideałów. W nich skupiała się cała doskonałość piękności i rozumu, godności, wdzięku i dobrego wychowania, odwagi i miłości, wesołości i tkliwości, wszystkie możliwe cnoty i wszystkie godne podziwu uczucia moralne: prawda, sprawiedliwość, honor, pietyzm, lojalność, gorliwość, ufność, zmysł społeczny, dzielność i nade wszystko wierność małżeńska. Dzień po dniu te dwa bóstwa były wynoszone pod niebiosa dla doskonałości wzajemnego przywiązania, dla nadzwyczajnej, prostej, szczerej, czułej i wiernej miłości, jaką jedno żywiło dla drugiego. Wszystko, co tylko poczciwy, prosty, ufny optymizm mieszczański mógł sobie wymarzyć, wyrażało się w tej sentymentalnej ofierze czci i hołdu, jaką moi naiwni i czułego serca dziadkowie składali u stóp tej pary. Dzień, w którym Doug i Mary się rozwiedli, był naprawdę smutnym dniem dla naszej rodziny.

Dla mego dziadka ulubionym miejscem tego kultu było kino „Kapitol" w New Yorku. Gdy zbudowano kino „Roxy", przeniósł swoją miłość i cześć na tę olbrzymią kupę karmelu — a w późniejszych latach świątynią najbardziej podniecającą jego dewocyjne uczucia stał się Music Hall.

Nie widzę potrzeby szczegółowego opisywania kłopotu i zamętu, jakie ja i mój brat potrafiliśmy nieraz stworzyć w domu dziadków. Gdy przychodzili goście, którzy się nam nie podobali, chowaliśmy się pod stoły albo biegliśmy na górę zrzucając stamtąd różne twarde i miękkie przedmioty do holu i do bawialni.

Chciałbym jednak jeszcze coś powiedzieć o moim bracie John Paulu. Najwyraźniejsze wspomnienia o nim z czasów naszego wspólnego dzieciństwa napełniają mnie bolesną skruchą z powodu mojej pychy i twardości serca, a jego wrodzonej pokory i miłości.

Przypuszczam, że starsi bracia, dopóki są jeszcze dziećmi, dość często czują się poniżeni towarzystwem o cztery czy pięć lat młodszego rodzeństwa, które uważają za niemowlęta i na które spoglądają z góry z odcieniem protekcjonalnej wyższości. Russ, Bill i ja robiliśmy sobie w lesie chatki z kawałków desek i papy, zbieranych na terenach budowy licznych tanich domków, które teraz w możliwie najszybszym tempie budowali w Douglaston różni spekulanci. Ale zabranialiśmy wtedy surowo John Paulowi, małemu Tommy, braciszkowi Russa i innym ich rówieśnikom zbliżać się do nas. Jeśli próbowali podejść i wejść do naszych chatek, odpędzaliśmy ich kamieniami.

Gdy teraz myślę o tym okresie mojego dzieciństwa, taki obraz staje mi przed oczami: mały, pięcioletni bąk w krótkich spodenkach i skórzanej kurteczce stoi zatroskany ze zwieszonymi po bokach rękami zupełnie nieruchomo na polu, mniej więcej sto jardów od grupy sumaków, wśród których zbudowaliśmy naszą chatkę. Patrzy ku nam wzrokiem pełnym żalu i oburzenia, smutny i obrażony, boi się jednak podejść z powodu grożących mu od nas kamieni. Mimo to nie odchodzi do domu. Wołamy do niego, żeby sobie poszedł, rzucamy w jego kierunku jeszcze kilka kamieni — on jednak nie odchodzi. Mówimy mu, żeby poszedł się bawić gdzie indziej — on nie rusza się z miejsca.

Stoi wciąż, nie szlochając ani prosząc — tylko gniewny, nieszczęśliwy, obrażony i niewypowiedzianie smutny. Jest zafascynowany tym, co my robimy, gdyż właśnie przybijamy gonty na dachu naszej chatki. Jego szalone pragnienie, żeby być i pracować z nami, nie pozwala mu odejść. Prawo wyryte w jego naturze mówi mu, że powinien być ze swoim starszym bratem i robić to, co i on — nie może więc pojąć, dlaczego to prawo miłości jest w jego wypadku tak brutalnie i niesprawiedliwie pogwałcone.

Powtarzało się to niejednokrotnie. W pewnym znaczeniu ta ponura sytuacja jest wzorem i prototypem wszelkiego grzechu: — dobrowolną i wyraźną wolą odrzucenia od siebie bezinteresownej miłości jedynie z tej czysto samolubnej przyczyny, że ona nam jest niepożądana. My chcemy się od niej oddzielić. Odrzucamy ją bezwzględnie i całkowicie i nie chcemy jej uznać po prostu dlatego, że nam nie odpowiada być tak kochanym. Może działa tu utajony motyw — ta bezinteresowna miłość przypomina nam, że my wszyscy, aby w ogóle móc żyć, potrzebujemy przywiązania innych ludzi i jesteśmy od ich życzliwości zależni. Odsuwamy się więc od

społeczeństwa i odpychamy od siebie miłość, ponieważ — według naszej zdeprawowanej wyobraźni — ukrywa się w niej rodzaj upokorzenia.

Był czas, że ja i moi wysoko noszący się przyjaciele, utworzywszy w naszej wielkiej chatce regularną „bandę", sądziliśmy, że jesteśmy dość potężni, aby rzucić wyzwanie bardzo śmiałym polskim chłopakom, którzy zrzeszyli się w rzeczywistą bandę w Little Neck, oddalonym o jakąś milę od nas. Zachodziliśmy więc w ich pobliże, zatrzymywaliśmy się przed płotem z afiszami, za którym mieli główną kwaterę i z bezpiecznej odległości krzyczeliśmy wyzywając ich do wyjścia i do walki z nami.

Nikt jednak nie wyszedł. Może nie było ich w domu.

Raz jednak, w zimne i deszczowe popołudnie, zaobserwowaliśmy szereg większych i mniejszych, lecz przeważnie silnych i krzepkich postaci od dziesięciu do szesnastu lat, z czapkami zawodowo nasuniętymi na oczy, które napływały z różnych ulic i gromadziły się na pustej przestrzeni przed naszym domem. Stanęli tam z rękami w kieszeniach. Nie robili żadnego hałasu, nie krzyczeli ani nie rzucali wyzwań; stali jedynie wokoło wpatrując się w nasz dom.

Było ich z dwudziestu lub dwudziestu pięciu. Nas było czterech. Przełom w sytuacji nastąpił, gdy Frieda, nasza pokojówka niemiecka, oświadczyła nam, że jest zajęta sprzątaniem pokoi i że musimy natychmiast wyjść z domu, bo będziemy jej przeszkadzać. Nie słuchając naszych nerwowych protestów, wypędziła nas tylnym wyjściem. Przebiegliśmy szybko kilka tylnych podwórzy i dostawszy się do drugiego bloku wylądowaliśmy w domu Billa, znajdującym się po drugiej stronie tej pustej przestrzeni. Stamtąd widzieliśmy milczącą i bojową grupę z Little Neck, przyczajoną ciągle wokoło i widocznie zdecydowaną stać tam jeszcze przez dłuższy czas.

Wówczas zdarzyło się coś nadzwyczajnego.

Na drugim końcu dzielącej nas wolnej przestrzeni otwarły się frontowe drzwi naszego domu. John Paul zeszedł ze stopni z pewną godnością i spokojem, przekroczył ulicę i skierował się ku bandzie z Little Neck. Wszyscy obrócili się ku niemu. Nie zatrzymał się i wszedł w sam środek ich grupy. Kilku z nich wyjęło ręce z kieszeni. John Paul tylko spojrzał na nich i nikt go nawet nie dotknął.

Tak doszedł do domu, gdzieśmy się schronili. Tym razem nie odpędziliśmy go kamieniami.

6

Moi dziadkowie byli podobni do większości Amerykanów. W zasadzie uważali się za protestantów, ale nie można się było dowiedzieć do jakiego odłamu tego wyznania się zaliczają. Nawet ja,

ich wnuk, nigdy nie mogłem tego ustalić. Kładli pieniądze w małe koperty przysyłane im przez kościół Syjonistów, ale nigdy tam nie chodzili. Tak samo zresztą płacili składki do Armii Zbawienia i wielu innych stowarzyszeń, tak że nie można było określić ich religii rodzajem wspomaganych przez nich instytucji. W latach dziecięcych mego wuja posyłali go oczywiście na ćwiczenia chórowe do katedry świętego Jana, stojącej na skale nad Harlemem, który wtedy był spokojną mieszczańską dzielnicą. I posyłali tam również później John Paula. Była też kiedyś mowa o tym, żebym i ja tam chodził. Ale to nie znaczyło, że byli wyznawcami episkopalnego kościoła. To nie religię protegowali, tylko szkołę i jej atmosferę. W praktyce Bonnemaman czytywała małe czarne książeczki Mary Baker Eddy [5] i przypuszczam, że to było jej największe zbliżenie do jakiejkolwiek religii.

W ogólnym zarysie mniej lub więcej wyraźnie sformułowaną postawą tego domu było przekonanie, że każda religia jest rzeczą godną polecenia z przyczyn zupełnie przyrodzonych lub społecznych. Na każdym przyzwoitym przedmieściu wielkiego miasta mogłeś natknąć się od czasu do czasu na jakiś rodzaj kościoła. Było to częścią miejskiego pejzażu, tak jak uniwersytet albo Y.M.C.A., jak wielkie wielorybie dachy i podobne do rezerwuarów wodnych budynki teatrów kinowych.

Jedynymi wyjątkami w tym ogólnym uznaniu wszystkich religii byli Żydzi i katolicy. Kto chciałby być Żydem? Była to jednak raczej sprawa rasy niż religii. Żydzi byli Żydami, nie mogli nic na to poradzić. Ale co do katolików... W mniemaniu Popa jakiś ponury odcień zła musiał się łączyć z wyznawaniem czegoś choćby zbliżonego do katolicyzmu. Kościół katolicki był jedynym, o którym kiedykolwiek mówił przy mnie z wyraźną goryczą i niechęcią.

Główną ich przyczyną było zapewne to, że sam Pop należał do jakiejś masońskiej organizacji, noszącej dość dziwne miano Rycerzy Templariuszy. Nie mam pojęcia, skąd jej członkowie wpadli na pomysł takiej nazwy. Prawdziwi Templariusze byli bowiem katolickim zakonem rycerskim, pozostającym w ścisłym związku z Cystersami, których zreformowanym odłamem są Trapiści.

Jako rycerze i ci Templariusze posiadali miecze. Pop trzymał ten miecz w szafie w swoim pokoju, ale przez jakiś czas znajdował się on w schowku na okrycia przy drzwiach frontowych, wśród lasek, parasoli i policyjnej pałki gumowej, którą Pop uważał widocznie za przydatną w razie napadu rabusiów.

Przypuszczam, że na zebraniach tych Rycerzy Templariuszy, na które dość pilnie uczęszczał, Pop słyszał nieraz o przewrotności

---

[5] Mary Baker Eddy była założycielką dość rozpowszechnionej sekty *Christian Science*.

Kościoła katolickiego. Może zresztą mówiono mu o niej od dziecka. Dla wielu protestanckich dzieci takie opinie są częścią ich religijnej edukacji.

Jeśli była inna przyczyna jego obawy przed rzymskim Kościołem, to chyba ta, że przypadkowo niektórzy z najbardziej przekupnych policjantów, biorących łapówki w Nowojorskich wyborach, byli znani jako katolicy. Dla Popa słowo „katolik" i słowo „Tammany" [6] znaczyły mniej więcej to samo. A ponieważ to zgadzało się bardzo dobrze z tym, co dzieci protestanckie słyszą zazwyczaj o dwulicowości i hipokryzji katolików, katolicyzm skojarzył się w jego umyśle z wszystkim, co jest nieuczciwe, podejrzane i niemoralne.

To wrażenie pozostało mu prawdopodobnie do końca życia, ale przestało wyrażać się na zewnątrz od czasu, gdy osoba będąca katoliczką zamieszkała z nami jako rodzaj towarzyszki Bonnemaman, a bony i gospodyni dla reszty rodziny. Jej udział w naszym życiu rodzinnym nie był chwilowy. Mam wrażenie, że wszyscy polubili ją od samego początku, a Bonnemaman tak się przyzwyczaiła nią wyręczać, że Elsie została u nas na dobre, stając się coraz bardziej częścią naszej rodziny. Wreszcie weszła do niej całkowicie wychodząc za mąż za mego wuja. Od jej przybycia Pop przestał wygłaszać swoje tyrady przeciwko Rzymowi, chyba że czasem nieopatrznie wyrwało mu się jakieś cierpkie słówko.

Ta nienawistna podejrzliwość wobec katolików była jedną z niewielu rzeczy, jakie wziąłem od Popa i jakie pod jego wpływem zakorzeniły się w moim umyśle stając się częścią mojej wewnętrznej postawy. Nie było w niej nic agresywnego. Była to po prostu głęboka, prawie podświadoma niechęć do tego niejasnego zła, które nazywałem katolicyzmem, kryjąca się na dnie ciemnych zakątków mojej umysłowości wraz z odrazą do innych straszydeł, takich jak na przykład śmierć. Nie zdawałem sobie dokładnie sprawy, co znaczy słowo „katolicyzm" ale wywoływało ono u mnie rodzaj dreszczu i niemiłego uczucia.

Szatan nie jest głupcem. Może doprowadzić ludzi do takich uczuć wobec nieba, jakie powinni mieć wobec piekła. Może wzbudzić w nich taką obawę łaski, jakiej wcale nie odczuwają wobec grzechu. A dokonuje tego nie światłem, lecz ciemnością, nie tym, co rzeczywiste, ale cieniem, nie jasnością i treścią, ale marzeniami i tworami psychozy. A ludzie wykazują taką słabość intelektualną, że lada zimny dreszcz wystarcza, aby przeszkodzić im w znalezieniu prawdy o jakiej bądź sprawie.

W istocie w tych czasach, chociaż miałem dopiero dziewięć lat, zaczynałem odczuwać coraz wyraźniejszy wstręt do wszelkiej religii.

---

[6] Mafia polityczno-kryminalna.

Przyczyniło się do niego zapewne i to, iż raz czy dwa musiałem pójść do szkoły niedzielnej i tak się tam znudziłem, że od tej pory, zamiast iść do niej, zawsze biegłem bawić się do lasu. Nie myślę, aby to było powodem wielkiego zmartwienia dla rodziny.

Przez cały ten czas ojciec przebywał za granicą. Najpierw pojechał do Roussillon — tam, gdzie się urodziłem. Mieszkał z początku w Banyuls, potem w Collioure malując pejzaże znad brzegów Morza Śródziemnego i z czerwonych gór, aż po Port Vendre i granice Katalonii. Stamtąd po jakimś czasie wyjechał z przyjaciółmi, z którymi mieszkał, do Afryki i zapuścił się w głąb Algieru, do miejsca znajdującego się już na skraju pustyni. Tam znowu bardzo dużo malował.

Dostawaliśmy listy z Afryki. Ojciec przysłał mi paczkę z burnusem i wypchaną jaszczurką. W owym czasie utworzyłem sobie małe przyrodnicze muzeum z różnych rupieci, które można było zbierać na brzegach Long Island, jak na przykład belemnity i inne dziwacznych kształtów kamienie.

W ciągu tych lat ojciec namalował najlepsze z wszystkich swoich obrazów. Ale nagle coś mu się stało i dostaliśmy list od jednego z jego przyjaciół z wiadomością, że ojciec ciężko zachorował. Rzeczywiście był umierający.

Gdy Bonnemaman mi to powiedziała, byłem już w wieku, który pozwalał mi pojąć, co taka wiadomość oznacza. Przejęła mnie też ona do głębi wielkim smutkiem i obawą. Czyż już nigdy nie miałem zobaczyć mego ojca? To wydawało się niemożliwe. Nie wiem czy wtedy przyszło mi na myśl się modlić, ale myślę, że przynajmniej raz lub dwa to zrobiłem, chociaż nie miałem prawie nic z tego, co można by nazwać wiarą. Jeśli pomodliłem się wtedy za ojca, to prawdopodobnie na skutek jednego z tych ślepych, półinstynktownych odruchów natury, które w chwilach przełomowych pojawiają się nawet u ateistów, a chociaż nie są, ściśle biorąc dowodem istnienia Boga, to jednak wykazują, że potrzeba wielbienia i uznawania Go jest czymś głęboko wyrytym w naszej zależnej naturze i czymś wprost nieodłącznym od naszej istoty.

Zdaje się, że ojciec leżał przez całe dnie nieprzytomny. Nikt właściwie nie wiedział, co mu było. Oczekiwano z dnia na dzień jego śmierci. A jednak nie umarł.

W końcu przyszedł kryzys tej dziwnej choroby — ojciec odzyskał przytomność i powracał do zdrowia. Gdy mógł już wstać i chodzić, wykończył jeszcze kilka obrazów, potem zabrał swoje rzeczy i pojechał do Londynu, gdzie urządził swoją najlepszą wystawę w Leicester Galleries, w początkach 1925 roku.

Gdy w pierwszych miesiącach lata tego samego roku wrócił do New Yorku, przyjechał już w atmosferze triumfu. Zaczynał stawać

się sławnym i uznanym malarzem. Już dawniej został członkiem jednego z towarzystw artystycznych angielskich, tak że mógł dodawać do swego nazwiska litery F.R.B.A. — czego zresztą nigdy nie robił. Myślę, że był też i w *Who is Who*, mimo że tego rodzaju zaszczyty w najwyższym stopniu lekceważył.

Ale teraz, co znacznie ważniejsze dla malarza, zwrócił uwagę i wzbudził uznanie tak głośnego i szanowanego krytyka, jakim był Roger Fry, i podziw ludzi, którzy nie tylko umieli poznać się na dobrym obrazie, ale także mieli pieniądze, żeby go móc kupić.

Kiedy przyjechał do New Yorku był już innym człowiekiem — bardziej innym, niż mogłem sobie wtedy zdać sprawę — niż ten, który zabrał mnie na Bermudy przed dwoma laty. Na razie zauważyłem jedynie, że zapuścił brodę, czemu byłem ogromnie przeciwny z powodu mego prowincjonalnego snobizmu, tak silnego u dzieci i dorastającej młodzieży.

— Czy zgolisz ją teraz czy później? — zapytałem, gdyśmy przyjechali do domu do Douglaston.

— W ogóle nie mam zamiaru jej zgolić — odpowiedział ojciec.

— To wariactwo — orzekłem. Nie zrobiło to na nim jednak wrażenia. Zgolił ją w kilka lat później, kiedy się już do niej przyzwyczaiłem.

Miał mi jednak do zakomunikowania coś, co zburzyło mój spokój bardziej niż ta broda. Bo w tym czasie, po tak niezwykłym doświadczeniu pozostawania przez dwa lata w tej samej miejscowości, oswoiłem się już z Douglaston i byłem rad z mego tam pobytu. Lubiłem moich przyjaciół, lubiłem kąpać się i pływać w zatoce. Dostałem mały aparat fotograficzny, a wuj dawał moje zdjęcia do wywołania w mieście, w drogerii pensylwańskiej. Posiadałem kijek do baseballu z wypalonym na nim dużymi literami napisem „Spalding". Myślałem, że może przyjdzie mi ochota zapisać się kiedyś do skautów. Widziałem ich zlot połączony z zawodami w Komendzie Gwardii Narodowej w Flushing, w najbliższym sąsiedztwie tego zboru Kwakrów, gdzie swego czasu mignął mi się Dan Beard i jego broda.

Ojciec oświadczył mi:

— Pojedziemy do Francji.

— Do Francji! — zdziwiłem się. Pomyślałem: „Po co może ktoś chcieć jechać do Francji?" — co wskazuje, jakim byłem wtedy głupim i pogrążonym w ignorancji dzieckiem. Ale ojciec przekonał mnie, że miał istotnie ten zamiar. Kiedy wszystkie moje sprzeciwy nie pomogły, rozpłakałem się na dobre. Ojciec wcale się na mnie nie oburzył — powiedział łagodnie, że jak już tam będę, z pewnością spodoba mi się pobyt we Francji i podał mi wiele racji,

dla których uważał to za dobry pomysł. Wreszcie zgodził się, że nasz wyjazd nie zaraz nastąpi.

Zadowoliłem się tymczasem tym kompromisem, myśląc, że może później cały plan się rozchwieje. Ale na szczęście tak się nie stało. I dwudziestego piątego sierpnia tego samego roku gra rozpoczęła się na nowo i popłynęliśmy do Francji. Chociaż tego nie wiedziałem i nie byłoby mnie to wtedy interesowało, był to właśnie dzień świętego Ludwika, patrona Francji.

Thomas Merton
tłum. Maria Morstin-Górska

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

KLIO DLA NIEPEŁNOLETNICH

Nauczanie historii w naszym kraju miało różne koleje, rzec można, własną historię. Nie było tej dyscypliny w programach nauczania Polski przedrozbiorowej, choć znane były jej dydaktyczne i wychowawcze wartości. Sędziwy hetman Żółkiewski pisząc testament zamieszcza w nim i tę naukę dla syna: „Miałem i sam niemałą wiadomość historii i w biegu spraw siłam się tym ratował, żem przeszłych wieków sprawy wiedział", zaś Mickiewicz w *Panu Tadeuszu* wiąże osobę Rejtana z wzorami ze świata antycznego: „...a przed nim leży Fedon i żywot Katona".

Znajomość zagadnień przeszłości jest podstawą zrozumienia teraźniejszości. Poznanie dziejów własnego narodu daje zrozumienie jego instytucji, rozwoju form życia państwowego, kulturalnego, gospodarczego, zwyczajów i obyczajów, przez co budzi się zdolność ofiarnej pracy dla społeczeństwa i poświęcenia dla ochrony jego bytu.

Rządy zaborcze, jak i okupanci hitlerowscy jak najsilniej dbali o to, aby przeciwdziałać powyższym wpływom nauczania historii, różniąc się tylko metodami. W okresie zaborów podawano wiadomości, dotyczące dziejów Polski, wyłącznie od strony negatywnej, nie cofając się, jak to miało miejsce w osławionym podręczniku Iłowajskiego, a także Karamzina, przed oczywistymi fałszerstwami. Ale także opracowania unikające jawnego przekręcania faktów mogły służyć tym samym celom. Wydarzenia, zwłaszcza w historii najnowszej, są bardzo skomplikowane, występują w nich na widownię wybitne jednostki i masy, odgrywają rolę procesy gospodarcze, nurtują wielorakie prądy społeczne, intrygi dyplomacji, doktryny, czasem zbieg okoliczności i inne zawiłe czynniki, które można rozpatrywać w różnych aspektach wyolbrzymiając jedne, a pomniejszając lub niedostrzegając innych. Obronę Częstochowy można, nie zmieniając w niczym faktów, podać w wersji podobnej do przedstawienia w *Potopie* Sienkiewicza, lub — co też się zdarzyło[1] — pozbawiwszy momentów patriotycznych, ogra-

---

[1] Olgierd Górka, *Legenda a rzeczywistość obrony Częstochowy w roku 1655*, W-wa 1957.

niczyć do obrony przez chciwych mnichów skarbów przed chcącymi je zrabować chciwymi Szwedami.

Przykładem podobnie jednostronnego ujmowania były dzieła tzw. szkoły krakowskiej, której najwybitniejszy przedstawiciel, Michał Bobrzyński, w swych *Dziejach Polski w zarysie* nie znajdował w ostatnich dwu wiekach istnienia Rzeczypospolitej przedrozbiorowej ani jednej wielkiej postaci, ani jednego rozumnego czynu, stwierdzając z nie byle jaką erudycją, że tylko własna anarchia była przyczyną upadku kraju. Odpowiadało to jak najbardziej tendencjom rządów zaborczych, ale i reakcja uświadomionych warstw pozbawionego niepodległego bytu narodu była także jednostronna. W tajnych kółkach samokształceniowych, ograniczając się najczęściej do fragmentarycznego przedstawienia, stawiano sobie za cel podtrzymywanie kultu przeszłości, co wykluczało krytyczne spojrzenie na jej błędy; w popularnych wydawnictwach dla ludu (*Wieczory pod lipą, czyli co opowiadał stary Grzegorz dzieciom*) idealizowano królów i hetmanów sposobem *Śpiewów historycznych* Niemcewicza. Sentymentalizmu, z jakim traktowano przeszłość, nie ustrzegła się i literatura piękna tego okresu, nawet w dziełach pisarzy tej miary, jak Żeromski i Sienkiewicz.

Dopiero po odzyskaniu niepodległości poczęto — nie od razu — doszukiwać się przy nauczaniu historii zasadniczego celu, jakim być winno wprowadzenie młodzieży w sferę elementarnego myślenia historycznego, w zrozumienie procesów historycznych, zamiast podawania tylko wiedzy materialnej. Nowsze opracowania podręczników szkolnych (Cz. Nanke, *Historia Powszechna*; A. Lewicki, *Zarys historii Polski*) w porównaniu ze starymi (W. Zakrzewski, *Historia Powszechna*), będącymi właściwie tylko historią wydarzeń politycznych, zawierały już nieco zagadnień społecznych oraz gospodarczych i kulturalnych. Nie ustrzeżono się jednak także i błędów, jakimi z punktu widzenia dydaktycznego było przeciążenie zbyt wielkim balastem wiadomości, a z punktu widzenia historycznego doszukiwanie się np. po przewrocie majowym „idei jagiellońskiej" itp.

Władze hitlerowskie zakazały nauki historii w tolerowanych przez siebie szkołach najniższego typu. Za podręcznik znaleziony w teczce uczniowskiej groziły surowe kary, z bibliotek i księgarni usunięto wszystko, co zdołano tam znaleźć. W tym samym czasie istniało jednak tajne nauczanie w kraju, a na emigracji, w Anglii, później w ZSRR i we Włoszech, były polskie szkoły.

Na zachodzie trzymano się na ogół starego programu z niewielkimi zmianami, doczekały się nawet wydania niektóre przedwojenne podręczniki. Były to głównie szkoły dla żołnierzy lub internowanych (w Szwajcarii) w przeciwieństwie do ZSRR, gdzie organizowano szkolnictwo dla dzieci i młodzieży bądź z ramienia ZPP, bądź podległe normalnym pionom oświatowym. Zakres materiału z historii po-

wszechnej odpowiadał w nich szkołom radzieckim, program obejmujący historię Polski miał charakter prowizoryczny, nie wydano — jak to miało miejsce z nauką języka polskiego — żadnego podręcznika.

W szkolnictwie powojennym nauczanie historii stanęło wobec trudności większych niż inne przedmioty. Programy ulegały ciągłym zmianom, brakowało podręczników, map, materiałów źródłowych i innych pomocy naukowych. Dopiero w czerwcu 1951 r. ukazał się pierwszy podręcznik historii Polski w opracowaniu G. Missalowej i J. Schoenbrenner. Aż do 1957/8 posługiwano się w szkołach średnich podręcznikami radzieckimi w tłumaczeniu polskim (Miszulin, *Historia starożytna*; E. Kosminski, *Historia wieków średnich;* Jefimow, *Historia nowożytna*; Gałkin, *Historia najnowsza*), choć nie pokrywały się one z programem. Do początku r. szk. 1961/62 nie było podręcznika do kl. XI, obejmującego czasy najnowsze od wybuchu wojny francusko-pruskiej do 1945 r.; druga część tegoż podręcznika, odpowiadająca okresowi od zakończenia I wojny światowej, ma wyjść z druku z początkiem 1962 r. Nauczyciele historii znajdowali w programie zagadnienia, do których nauczania, nawet jeśli posiadali ukończone studia uniwersyteckie, posiadali niewystarczające przygotowanie. Należały do nich np. prehistoria, zwłaszcza w aspekcie gospodarczym; z historii starożytnej dzieje państwa chińskiego, powstania niewolników (prócz Spartakusa); z średniowiecza niektóre powstania chłopskie, z dziejów nowożytnych wczesny okres działalności Marksa i Engelsa, ich oceny rewolucji krakowskiej w 1846 r. i stanowisko w sprawie polskiej w parlamencie frankfurckim oraz w związku z powstaniem styczniowym, działalność Lassala, W. Liebknechta i Bebela w niemieckim ruchu robotniczym, różne prądy w tymże ruchu przed kongresem zjednoczeniowym w Gotha (trzy kierunki niemieckiej socjaldemokracji), początki ruchu robotniczego w Rosji. II Zjazd SDPRR (1903) reformizm, rewizjonizm (Bernstein) w ruchu robotniczym stanowisko partii robotniczych wobec I wojny światowej (Zimmerwald, Kienthal). Tylko pobieżne wiadomości posiadał przeciętny nauczyciel o tezach kwietniowych Lenina, II Zjeździe Rad, pierwszych dekretach władzy radzieckiej, utworzeniu III Międzynarodówki, działalności SDKPiL oraz PPS-lewicy w czasie I wojny, Radach Parobczańskich i Chłopskich w Polsce po 1918 r., powstaniu KPP, II Zjeździe KPP, uchwałach VII Kongresu Kominternu, rozwiązaniu KPP przez III Międzynarodówkę. Zresztą niektóre oceny dezaktualizowały się lub ulegały zmianom, jak to miało miejsce właśnie z przyczynami rozwiązania KPP, oceną roli organizacji zbrojnych w czasie okupacji w Polsce czy armii na Zachodzie; po XX Zjeździe KPZR i VIII Plenum KC PZPR usunięto naleciałości tzw. kultu jednostki.

Zasadniczą zmianą i trudnością dla nauczycieli przedwojennych było jednak odmienne ujmowanie historii, zgodnie z materializmem historycznym.

Celem zapoznania ogółu nauczycieli z tymi i innymi ujęciami filozofii i ekonomii marksistowskiej wprowadzono dwuletnie samokształcenie ideologiczne z egzaminem końcowym, sporo czasu poświęcono im także na konferencjach pedagogicznych oraz przedmiotowych, organizowanych przez Wojewódzkie i Powiatowe Ośrodki Doskonalenia Kadr Oświatowych (zamienione później w Ośrodki metodyczno-naukowe). W czasie wakacji pewna ilość nauczycieli była kierowana na kilkutygodniowe kursy czy też nienajszczęśliwiej zwane „wczasokursy", których poziom nie zawsze był zbyt wysoki, jak to może świadczyć następujący przypadek. Na jeden z takich kursów tuż po wojnie przybył jakiś poczciwina z małego miasteczka w Lubelskiem, przedstawiwszy w kancelarii skierowanie z Kuratorium. Wśród niektórych koleżanek i kolegów poczęły wnet krążyć dość ironiczne uwagi na temat jego wiedzy historycznej, bodaj że ktoś powiedział nawet o przygotowaniu równym wykładom z dziejów Polski w interpretacji pana Piecyka ze znanych felietonów Wiecha. Były to jednak jeszcze czasy, kiedy niekwalifikowani nauczyciele nie byli rzadkością i nikogo to specjalnie nie dziwiło. Zdziwienie przyszło dopiero później, kiedy, wbrew dotychczasowej praktyce kursów wakacyjnych, zapowiedziano na zakończenie egzamin i „Pan Piecyk" zdał go z wynikiem dobrym, podczas gdy pewien nauczyciel z tytułem doktorskim i kilku innych z pełnymi kwalifikacjami nie wykazało pozytywnych wyników, egzaminowano bowiem według zakresu wykładanego na kursie i definicji na nim podanych.

Finał był jeszcze bardziej zaskakujący; jechałem z kursu właśnie z owym „historykiem". W przystępie szczerości i chyba zadowolenia z dokonanego dzieła wyznał mi, że wcale historykiem ani czymś podobnym nie jest, tylko księgowym. Jego szwagier natomiast uczy; ważne sprawy rodzinne, spodziewany połóg żony, potrzeba opieki nad drugim dzieckiem skłoniły go do namówienia powinowatego i „podstawienie" za siebie, czemu ten się nie opierał zbytnio, jako że przyrzeczono mu bezpłatny pobyt w atrakcyjnej miejscowości, zwrot kosztów podróży, przyjemne spędzenie urlopu i inteligentne towarzystwo („...o egzaminie ani słowa. Ale i to się odwaliło...").

Kursy wakacyjne są kontynuowane nadal, z biegiem czasu podniósł się jednak ich poziom. Ponieważ tematyka ich odpowiada w mniejszym lub większym stopniu potrzebom aktualnym, nie będzie od rzeczy zapoznanie się z tym, jak ona kształtowała się w ciągu ostatnich dwu lat. Oto najważniejsze wykłady na jednym z kursów w 1959 r.: „Ruch robotniczy na tle sprawy polskiej w czasie pierwszej wojny światowej", „Przemiany ustrojowe w Polsce w dwudziestoleciu międzywojennym", „Główne kierunki polityki i działalności obozu burżuazyjnego w Polsce w latach drugiej wojny światowej", „Działalność PPR w latach 1942—44", „500-lecie Grunwaldu". „Osadnictwo polskie na

Warmii i Mazurach", „Zwierzchnictwo Polski nad Księstwem Pruskim w latach 1660—1701", „Tysiąclecie Państwa Polskiego w pracy szkoły", „Początki Państwa Polskiego", nadto wykłady z metodyki historii.

Tematyka innego kursu w 1959 r.: „Polska nauka historyczna a Millenium", „Powstanie państwa polskiego w świetle najnowszych badań", „Śląsk w okresie od XIII—XVIII w. — główne pr blemy gospodarcze i społeczne", „Kształtowanie się kapitalizmu na ziemiach polskich", „Poznanie historyczne w świetle materializmu dialektycznego i historycznego", „Kryteria oceny faktów i zjawisk historycznych" i inne problemy metodologiczne i pedagogiczne.

Tematyka tych kursów w 1960 r. obejmowała problemy o charakterze ideologicznym z uwzględnieniem ostatnich postulatów organizacyjnych i wychowawczych, wysuniętych przez Ministerstwo Oświaty dla realizacji w ciągu najbliższego roku szkolnego, zagadnienia związane z Millenium, okres dwudziestolecia międzywojennego, II wojny, okupacji i czasów powojennych, a nadto problematykę metodyczną. Oto tytuły niektórych wykładów: „Główne kierunki pracy szkolnictwa w r. szk. 1960/61 a zagadnienie wychowania socjalistycznego", „Problematyka historii religii w procesie nauczania historii", „Laicyzacja szkoły", „Tysiąclecie w pracy szkoły", „Dorobek gospodarczy i kulturalny Polski do połowy X w.", „Powstanie państwa polskiego", „Grunwald", „Polska w latach dyktatury Piłsudskiego", „Polityka obozu reakcji w czasie II wojny światowej", „Dorobek 15-lecia Polski Ludowej", „Główne problemy działalności PPR w czasie okupacji".

Problematyka powyższa jest ciągle aktualna dla nauczycieli historii, zwłaszcza dotycząca polityki wewnętrznej okresu dwudziestolecia, okupacji, partii, stronnictw i ugrupowań politycznych Polski przedwrześniowej i dziejów Polski Ludowej, pomimo że wiele materiału znaleźć można w szeregu czasopism takich, jak „Wiadomości Historyczne" (dawniej „Historia i nauka o Konstytucji") przeznaczone dla nauczycieli historii, „Kwartalnik Historyczny", „Czasopismo Prawno-Historyczne", „Przegląd Historyczny", „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej", „Małopolskie Studia Historyczne", „Wojskowy Przegląd Historyczny", a nawet magazyn historyczny „Mówią wieki", przeznaczony głównie dla młodzieży szkolnej.

Jak wygląda całokształt materiału przeznaczonego do nauczania w szkołach podstawowych i średnich?

Wytyczne programowe dla szkół podstawowych stawiają jako cel „ukształtowanie wyobrażeń i pojęć historycznych, które pozwolą uczniom wytworzyć sobie obraz życia i zmian, jakie zachodziły na świecie i w Polsce w przeszłości, i lepiej zrozumieć doniosłość rewolucyjnej przemiany w dziejach naszego narodu, jaką jest wejście Polski na drogę socjalizmu. W świadomości uczniów winno się utrwalić przekonanie, że ta przemiana jest konieczną i naturalną konsekwencją

ekonomicznego rozwoju" (*Program nauczania w szkole podstawowej*, PZWS, W-wa, s. 264). Nauka historii rozpoczyna się w klasie czwartej, obejmując obrazy z dziejów Polski od Mieszka I do odzyskania niepodległości w 1918 r., w klasie piątej uczeń ma zapoznać się z niektórymi wiadomościami z historii Polski i powszechnej od VI wieku do 1505 r. przy zachowaniu ciągu wydarzeń historycznych, w klasie szóstej od odkryć geograficznych do 1864 r., w klasie siódmej od 1870 r. do 1945 r. Uzupełnieniem materiału w ostatniej klasie są wiadomości o świecie i Polsce po II wojnie światowej, obejmujące dwa zagadnienia: świat po klęsce państw osi i Polska Ludowa od 1945 r. do III Zjazdu PZPR (1959 r.).

„Podstawą metodologiczną doboru i układu materiału dla klas VIII—XI stanowi materializm historyczny, zaś materiał zawiera w odpowiednim stopniu wiadomości z historii gospodarczo-społecznej, politycznej i historii kultury. W programie pominięto te wszystkie syntezy, uogólnienia i oceny, które w szkole średniej mają charakter werbalny, ze względu na stosunkowo szczupły zakres wiadomości historycznych, zdobywanych w szkole średniej na tym poziomie" (*Instrukcja programowa dla liceów ogólnokształcących. Historia*, PZWS, s. 2). Materiał kl. VIII rozpoczyna się od wiadomości z prehistorii (epoka wspólnoty pierwotnej) kończy na VII w. (Arabowie). Kl. IX obejmuje epokę feudalizmu (od państwa Franków do wojny trzydziestoletniej), kl. X okres rozkładu feudalizmu: zwycięstwo kapitalizmu do połowy XIX w. (rewolucja krakowska), wreszcie kl. XI okres wolnokonkurencyjnego kapitalizmu i początków imperializmu aż do zakończenia II wojny światowej. I tu także bezpośrednio związane z historią są jako osobny przedmiot „Wiadomości o Polsce i świecie współczesnym" obejmujące „Świat po II wojnie światowej" i „Powstanie Polski Ludowej" oraz kształtowanie się form ustroju społeczno-gospodarczego i politycznego"; temat ostatni zawiera także wiadomości o Konstytucji PRL.

Tak więc przez osiem lat „przerabia się" na różne sposoby, w obrazach i „kształtowaniu wyobraźni i pojęć historycznych" i z chwalebnym zamiarem uniknięcia werbalizmu, historię w sensie ogólnym, zaś siedem lat historię Polski. Mimo to zdobyte w niej wiadomości są dla przeciętnego absolwenta szkoły średniej dość mgliste, choć do niektórych zagadnień wraca się parokrotnie, np.: kl. IV — „Koronacja Łokietka (1320)", kl. V — „Walka o zjednoczenie Polski. Koronacja Łokietka (1320)", kl. IX — „Walka Władysława Łokietka z wrogiem zewnętrznym i wewnętrznym o zjednoczenie państwa. Koronacja Łokietka (1320), Płowce (1331)" itd. Pozornie powracanie do jednego i tego samego wydarzenia powinno je utrwalić w pamięci, praktycznie podawana po raz wtóry i trzeci wiadomość traci na atrakcyjności, nudzi i przynosi lekceważenie przedmiotu; ostatecznie nikogo nie ciągnie do obejrzenia po raz drugi tego samego filmu.

Co zaś z tego pozostaje w kilka czy kilkanaście miesięcy po egzaminie dojrzałości, kiedy historia dla olbrzymiej większości maturzystów staje się wspomnieniem najczęściej nielubianego przedmiotu, a wiadomości, mające wystarczyć na całe życie, ubywają?

Autor niniejszego, sam ciekawy i niezbyt świadomy wyniku przeprowadził w czasie pisania tego artykułu krótką ankietę wśród maturzystów ostatniego rocznika, tudzież krótką rozmowę; radzi także czytającym sprobowanie tego samego, dla sprawdzenia czy ma rację.

Udział w ankiecie wzięło 17 osób z różnych miejscowości, a więc i szkół, z pominięciem jednakże związanych w jakiś sposób kierunkiem studiów z interesującą dyscypliną, pytania były niewyszukane i podstawowe; nic o Ptolomeuszu, Eratostenesie, Arystarchu z Samos, Demokrycie i innych tajemniczych Hellenach. Nie chodziło także o odpowiedzi wyczerpujące, lecz ogólną orientację w materiale objętym programem klasy dziewiątej, tej zaś dlatego, że najczęściej nie kładzie się na nią nacisku przy egzaminie dojrzałości, przesuwając tematykę na czasy nowożytne i najnowsze. Poniżej pytanie i odpowiedzi:

Pytanie: Początki państwa polskiego.

Odpowiedzi: „W VII w. nad rzekami osiadają różne plemiona, między innymi i plemię Polan. Przechodzi jak inne okres dzikości i barbarzyństwa, patriarchatu i matriarchatu. Toczone z innymi plemionami walki wykazały, że potrzebna jest organizacja i władza. Pierwszym władcą był Mieszko I. W 966 r. Polska przyjmuje chrzest. Przez ten akt zostaje uważana w Europie za istniejące państwo, uznały ją przede wszystkim Niemcy. Stolicą było Gniezno, teren był nieduży, leżał nad Wisłą. Rozwinął się handel, przeważnie wymienny, z innymi państwami". „Państwo polskie zaczęło powstawać w VIII w. Ludność, która zamieszkiwała dzisiejsze obszary nad Wisłą, byli to Słowianie. Kultura była niska i prymitywna". „Państwo polskie wyrosło z plemion słowiańskich nad rzeką Wisłą. Stolicą początkowo było Gniezno. Tam powstało też pierwsze biskupstwo, gdzie biskupem był brat Mieszka". „Mieszko był księciem polskim, który zaczął tworzyć państwo polskie. Ośrodkami były: Kraków, Gniezno i Wrocław. On też odbierał Niemcom różne połaci i przydzielał je Polsce. Przyjął chrzest w 966 r." „Ośrodki tworzenia się państwa polskiego były to grody, które łączyły się pod jednym władcą, najpierw kniaziem, później królem. Na samym początku tworzyły się razem rady, te łączyły się w gminy, a te z kolei w okręgi, gdzie najważniejszym punktem był gród księcia, gdzie w razie najazdu chroniła się ludność. Pierwsza organizacja państwa polskiego była w VIII—XI w."

Tak wyglądają odpowiedzi w pełnym brzmieniu; w innych na tym samym poziomie wymienia się jako ośrodki tworzenia Poznań, Kraków, granicę zaś: Odrę i Wisłę, z plemion Wiślan, Pomorzan lub tylko Polan i „różne plemiona słowiańskie".

Pytanie: Rozprzężenie i odbudowa państwa po śmierci Chrobrego.

Odpowiedzi: „Po śmierci Chrobrego królem zostaje Mieszko II i powstaje rozprzężenie państwa, a za Kazimierza Odnowiciela odnowienie państwa". „Po śmierci Chrobrego państwo zostało podzielone na kilka części między jego synów. Przez to stracono organizację i jedność w państwie. Wróg szarpał granice Polski. Zjednoczeniem zajął się syn Chrobrego, Bolesław Krzywousty". „Polska po rozkwicie za Chrobrego zwróciła na siebie wrogość plemion germańskich i czeskich, które napadły na Polskę. Do nich przyłączyli się książęta ruscy". „Po śmierci Chrobrego na tron wstępuje Mieszko II. Jest to dzielny wódz, ale nieprzyjaciół miał za dużo. Po jego śmierci następuje Bolesław Śmiały. Gdy po zabiciu zdradzieckiego biskupa uciekł, nie było króla, państwo wewnętrznie było rozbite, umocnił go dopiero Kazimierz Odnowiciel, który powrócił do Polski w 1038 r."

„Po śmierci Chrobrego silne państwo zaczęło upadać. Niemcy widząc to, zaczęli najeżdżać na Polskę". „Chrobry podzielił ziemie polskie między swoich synów, p między którymi dochodziło do walk o zdobycie i podporządkowanie nowych. Pierwszym, który chciał zjednoczyć te ziemie, był książę śląski, lecz musiał ulec przemocy, dopiero Łokietek połączył ziemie polskie oprócz Pomorza".

Jeden autor napisał: „Chrobry miał 4 synów, którzy podzielili państwo na 4 części i każdy z nich był księciem". Odpowiedź ta jest jednak przekreślona, po czym napisano: „Nie wiem". Większość nie daje żadnej odpowiedzi lub pisze także „nie wiem".

Pytanie: Rozbicie dzielnicowe.

„Bolesław Krzywousty mając trzech synów podzielił państwo między nich. Z czasem ci synowie mając dzieci, dzielili swe posiadłości na jeszcze mniejsze części". „Krzywousty podzielił Polskę na dzielnice pomiędzy 12 synów. W tym czasie Polska była bardzo osłabiona tworząc osobne księstwa. Teraz napadli Tatarzy, którzy przeorali całą Polskę, doszli aż pod Legnicę, gdzie stracili wielką część wojska w 1241 r. Księstwa te prowadziły ze sobą walki, aż Łokietek złączył wszystkie księstwa. Ludność po napadach Tatarów była bardzo wyniszczona".

Pozostałe odpowiedzi wymieniają cztery lub pięć dzielnic, tylko jedna nazywa te dzielnice, kilka wspomina także o Tatarach. I na tym kończy się zasób wiadomości.

Pytanie: Zjednoczenie państwa za Łokietka.

„Łokietek w 1320 r. w Krakowie koronuje się na króla. Później łączy rozdzielone państwo polskie". „Łokietek, jak i poprzedni książęta, postawił sobie za cel połączenie ziem polskich, lecz wybuchł bunt mieszczan krakowskich oraz najazd Czech na Polskę. Łokietek wycofuje się ze stolicy i ukrywa się. Po śmierci Henryka, władcy czeskiego, który umarł w Polsce, jego syn w drodze do Polski zostaje

zabity, a Łokietek wraca do Polski i tłumi bunt mieszczan krakowskich, pochodzenia głównie niemieckiego. Przyłączył on Pomorze do Polski i połączył Małopolskę z Wielkopolską".

Kilka innych odpowiedzi nie daje nic nowego prócz jednej obszerniejszej:

„Już arcybiskup Świnka wysuwał myśl o zjednoczeniu. Ten dostojnik walczył z klerem niemieckim, który reprezentował biskup Muskata, zniemczały Czech. Kiedy umarł Wacław II i jego syn Wacław III, średnie rycerstwo i duchowieństwo poparło Łokietka, a także ludność kmieca. Wygnany książę wkroczył do Krakowa, ale tu przeciw niemu wypowiedziało się mieszczaństwo i zacięty wróg, biskup Muskata. Doszło do buntu, na czele którego stanął wójt Albrecht, niemieckiego pochodzenia. Łokietek przy pomocy rycerstwa zdobywa Kraków i karze śmiercią wójta, miasto traci na rzecz państwa uposażenie wójtostwa. Nie wszystko jednak mieszczaństwo było przeciw Łokietkowi: drobni rzemieślnicy i mieszkańcy podgrodzia stanęli za nim..." itd. Wypowiedź ta wyróżnia się uporządkowaniem wiadomości i obszernością; wskazuje na wyraźne analogie z powieścią Kraszewskiego *Kraków za Łoktka*, tym więcej że pozostałe, jak i poprzednie odpowiedzi tego samego uczestnika ankiety, choć nie zawierają większych błędów, niewiele się różnią od innych. Wskazuje to na wielką rolę powieści historycznych przy nauczaniu historii — rzecz zapoznaną zupełnie przez „wytyczne" kursów i wskazówek metodycznych.

Pytanie: Położenie gospodarcze kraju za Kazimierza Wielkiego.

Odpowiedzi: „Kiedy Kazimierz Wielki wstąpił na tron, Polska pod względem gospodarczym stała bardzo nisko. Postanowił podnieść ją na wyższy poziom gospodarki. Mówią o nim, że „zastał Polskę drewnianą, a zostawił murowaną". „Za Kazimierza W. państwo polskie dźwignęło się nie tylko w dziedzinie handlowej, lecz i gospodarczej. Zdobył on dla Polski żyzne ziemie Rusi Halickiej. Bije monetę wartościową, wydobywa bogactwa mineralne (sól, ołów). Rozwija rolnictwo, zwiększa ilości ziem uprawnych". „Kazimierz Wielki podniósł Polskę gospodarczo, gdyż była wyczerpana i wyniszczona długimi wojnami. (Zastał Polskę drewnianą, zostawił murowaną). Za Kazimierza poprawiła się dola chłopa".

Podobnych odpowiedzi, jak ostatnia, jest jeszcze sześć, nadto jedna wymienia wśród osiągnięć gospodarczych Sukiennice w Krakowie, przywileje dla miast, odbudowę Wawelu i (nie wiadomo dlaczego) zjazd w Wyszehradzie.

Dalsza część ankiety miała charakter quizowy, dotyczyła zagadnień, na które dawane być winny jedno- lub kilkuwyrazowe odpowiedzi. Znajomość dat wygląda następująco:

Przyjęcie chrześcijaństwa: 16 odpowiedzi prawidłowych, 1 nie (961 r.).

Zjazd gnieźnieński Bolesława Chrobrego i Ottona III: 4 odpowiedzi dobre, 7 — nieprawidłowych (np. 1025 r., 992 r.), 6 — brak odpowiedzi.

Pokój w Budziszynie: 4 dobre, 1 — niedokładna (1014 r.) — 12 — brak odpowiedzi („nie wiem").

Koronacja Chrobrego: 2 dobre, 1 niedokładna (1075 r.), 14 — „nie wiem".

Statut Krzywoustego: 2 dobre, 15 „nie wiem".

Koronacja Łokietka: 9 dobrych, 1 — niedokładna, 7 — „nie wiem".

Założenie Akademii Krakowskiej: 12 dobre, 3 — niedokładne, 2 — brak.

Koronacja Jagiełły i chrzest Litwy: 6 — dobre, 6 — niedokładne (np. 1396, 1339, 1385), 5 — „nie wiem".

Unia Lubelska: 3 — dobre, 1 — niedokładna (1572 r.), 13 — „nie wiem".

Pytanie: Którzy z Piastów byli koronowani? Tylko jedna odpowiedź wylicza bezbłędnie wszystkich, Chrobrego wymienia 14 odpowiedzi, Mieszka II — 8, Bolesława Śmiałego — 8, Przemysława II — 2, Łokietka — 12, Kazimierza W. — 10. „Niewypały" to zaliczenie do koronowanych: Mieszka I — 3 odpowiedzi, Kazimierza Odnowiciela — 1, Krzywoustego — 11, Jadwigę — 1. Ale wśród królów koronowanych z dynastii Piastów znaleźli się także: Warneńczyk oraz Bolesław Pobożny i Władysław Wstydliwy (!)

Pytanie: Wymienić przywileje szlacheckie w XIV do XVI w. Według wymagań programowych uczeń winien zaznajomić się z przywilejem koszyckim (1374), statutem warckim (1423), przywilejem jedlniańsko-krakowskim (1433), przywilejami nieszawskimi (1454), gospodarczymi i antychłopskimi (1496, 1504, 1505, 1518, 1520). Spośród odpowiedzi 4 przywileje wymienia tylko jedna, 3 — 4, 2 — 8; 1 przywilej — 6 odpowiedzi. Ale wymienia się także jako przywileje *pacta conventa, liberum veto*, wolną elekcję, artykuły henrykowskie, „złotą wolność szlachecką".

Pytanie: Wymień kolejno panujących z dynastii Jagiellonów. 6 panujących wymienia — 1 odpowiedź, 4 — 3, 3 — 7, 2 — 6. Prócz tego znalazła się tu także Jadwiga i (co nie jest zbyt wielkim błędem) Władysław Jagiellończyk.

Tyle ankieta; rozmowa zaś, o której wspomniano, toczyła się w Krakowie i jest najzupełniej, z wyjątkiem tylko trudnych do zapamiętania zwrotów, autentyczna. Dotyczyła oczywiście zabytków — jak to w Krakowie. Rozmówcami moimi było dwoje młodych ludzi z Wrocławia, on student weterynarii, „a kto dziewczyna — ja nie wiem", w każdym razie chyba także studentka. Zapytano mnie, jaki to kościół.

— Franciszkanów — powiedziałem — leży w nim Bolesław Wstydliwy.

— Król? To dlaczego nie na Wawelu? — rzekła ona.

— Nie bardzo król — odrzekłem — Książę. Polska była wtedy rozbita na dzielnice.

— Właśnie — powiedział student. Nie pamiętasz, Basiu? Krzywousty podzielił Polskę między sześciu synów i Bolesław Wstydliwy dostał Kraków. Koło roku 1100.

Chciałem coś rzec, ale ona uprzedziła mnie; wybierali się także na Wawel, zobaczyć Szczerbiec i arrasy, o których powrocie czytali w gazetach.

— Powinien leżeć na Wawelu — rzekła — skoro tam jest Szczerbiec.

— Szczerbiec — poprawił znowu on — to Chrobrego, nie Bolesława Wstydliwego. Wyprawił się na Kijów, bo chciał odebrać Czerwieńce, no i Ruscy za dużo się szarpali. Zięcia też chciał poprzeć, ale zięć był fajtłapa. Przez ten czas, jak był w Kijowie, biskup krakowski się zbuntował, a w Wielkopolsce wybuchło powstanie przeciw możnym i Kościołowi.

— Ale się wymądrzasz — rzekła ona. Ja też miałam dobrze z historii.

— To było — wtrąciłem — trochę wcześniej. Biskup za Śmiałego, a powstanie głównie na Mazowszu i po śmierci Chrobrego.

— Ychy — zgodził się student. — Było tych powstań do licha i trochę. Ale na co to wszystko wiedzieć?

Rzeczywiście przyszłemu lekarzowi weterynarii nie na wiele potrzebne wiadomości o renesansie; ale i lekarzom weterynarii zdarza się, dajmy na to, zwiedzać zabytki i nic z tego nie rozumieć.

Są jednak i inne przyczyny. Swego czasu toczyła się ożywiona dyskusja na temat niezadowalającego poziomu i wyników nauczania historii literatury i jednym z najistotniejszych zarzutów było zapominanie, że odbiorcą jest uczeń w szkole, dziecko lub młodzież w wieku 11—18 lat. Podobnie ma się rzecz i z nauczaniem historii. Przeciążanie zagadnieniami ekonomicznymi i socjalnymi, niedostosowanymi do wieku, zainteresowań i rozwoju intelektualnego powoduje, że w najlepszym razie młodzież powtarza za nauczycielem i książką terminy zupełnie mechanicznie, nie starając się pojąć ich sensu historycznego. Jednym z poważniejszych braków był także jednostronny dobór zagadnień, rażący sztucznością i podyktowany chęcią uzyskania łatwych i niekiedy naiwnych przesłanek dla uzasadnienia z góry przedstawionych wniosków z często „naciąganą" treścią. Teza o decydującej roli mas ludowych wiedzie często do wulgarnej interpretacji, do pomijania dziejowej roli wybitnych jednostek; z kart historii szkolnej zniknęli królowie, wybitni wodzowie i mężowie stanu, przywódcy partii politycznych, zaś obracanie się wyłącznie prawie w kręgu stosunków społecznych i gospodarczych, z pominięciem takich dziedzin życia społecznego, jak historia sztuki, dzieje nauki, prądów umysłowych, wojskowości, a nawet techniki, ów jednostronny dobór zagadnień powoduje, że

treść ich jest dla uczniów nudna i niezrozumiała, co można powiedzieć i o istniejących podręcznikach. Nauczyciel historii, gdy zdarzy mu się stanąć z uczniami przed ruinami zamku czy starym grobowcem, albo być na „Krzyżakach", „Wojnie i pokoju" czy innym filmie historycznym, jest zasypywany pytaniami; ci sami uczniowie, otrzymawszy na początku roku nowe podręczniki historii, nie zdradzają najmniejszej ochoty do zajrzenia do nich, „przekartkowania" i nawet obejrzenia ilustracji.

Nie wydaje się także, aby ciągła nowelizacja programów wychodziła na korzyść pracy szkolnej. Takie „przykrawanie", podyktowane np. w roku szk. 1961/62 prawdopodobnie wprowadzeniem do kl. VIII liceum ogólnokształcącego nowego przedmiotu (zajęcia techniczne), spowodowało zmniejszenie w tej klasie godzin lekcyjnych historii do dwu tygodniowo, a w związku z tym skreślenie szeregu zagadnień z programu, ograniczając do minimum dzieje starożytnego Wschodu i pozostawiając z nich tylko tyle: „Egipt jako przykład starożytnego Wschodu. Kultura i technika w innych krajach starożytnych Wschodu: Babilonia, Indie, Chiny". Pominięto zatem zupełnie Assyrię, Fenicję, Persję; wśród innych zagadnień programu wyrzucono jako „niepotrzebny balast" także takie, których ignorancja może kompromitować człowieka ze średnim wykształceniem, przynajmniej w oczach starszego pokolenia i cudzoziemców. — Oto według instrukcji programowej na bieżący rok szkolny — materiał dotyczący historii Grecji w V w. przed Chr.:

„Rozkwit Aten. Udział greckich polis w walkach morskich. Salamina (480 r. p. n. e.), Związek morski — hegemonia Aten w Grecji. Ateny po wojnach perskich. Rozwój i udoskonalenie rzemiosła. Handel. Stosunki z koloniami greckimi. Osadnictwo. Reformy i polityka społeczna Peryklesa".

Nic zatem o położeniu miast greckich w Azji Mniejszej, powstaniu w Milecie, podobnie jak Warszawa w 1944 r. zniszczonym do fundamentów, z wymordowaną i wysiedloną ludnością, nic o poselstwie perskim, żądającym od państw Grecji „ziemi i wody", poselstwie, które w Sparcie wrzucono do studni zapytując, czy tam dosyć jej będą mieli, nic o wyprawie wojska największego w tym czasie imperium na mały kraj w 490 r., nic o bitwie pod Maratonem, walce stronnictw w Atenach, Temistoklesie i Arystydesie ani o owych trzystu Spartanach z ich królem Leonidasem, którzy, „posłuszni prawom swego kraju do ostatniej godziny", spokojnie i niemal pogodnie przygotowywali się do ostatniej walki goląc się, myjąc i czyszcząc do połysku broń i zbroje.

Uczy to nie tylko pojęć obywatelskich i patriotyzmu, których kolebką dla Europy stała się Hellada. Pozwala zrozumieć dzieła sztuki i literatury: *Maraton* Ujejskiego czy *Grób Agamemnona* Słowackiego, a nawet... konkurencje sportowe.

Chodzi o to, aby ów „Fedon i żywot Katona" nie był jakimś niezrozumiałym zwrotem, a także o to, aby szkoła prócz dydaktycznych i wychowawczych celów przygotowała odbiorców kultury.

Roman Tomczyk

WŚRÓD KSIĄŻEK – HISTORIA

Philip Hughes, *The Church in Crisis* („Kościół w kryzysie") New York 1961, Hanover House.

Jedną z cech charakterystycznych „atmosfery przedsoborowej" jest bardzo znaczny w ciągu ostatniego roku wzrost zainteresowania historią Kościoła. Najczęściej, i w sposób nieraz bardzo krytyczny, omawiane są na Zachodzie okresy rozłamów w chrześcijaństwie oraz sobory powszechne. W ciągu paru pierwszych miesięcy ubiegłego roku ukazały się na przykład aż cztery historie soborów w języku angielskim. „Kościół w kryzysie" jest ostatnią z nich. Philip Hughes, który jest autorem bardzo cenionej w Anglii i w Stanach Zjednoczonych „Popularnej Historii Kościoła Katolickiego", podkreśla przede wszystkim dramatyczny aspekt kolejnych „sytuacji soborowych". Za każdym razem splot okoliczności historycznych zdawał się spychać Kościół na sam skraj klęski i za każdym razem sobór grał rolę bezcennego czynnika konsolidacji i odnowy, chociaż rola ta nie zawsze była widoczna od razu. Nie odbywało się to zresztą w sposób łatwy i prosty. Podobnie jak coraz większa liczba historyków i publicystów katolickich ostatnich lat, Ph. Hughes nie idealizuje wcale „soborowych sytuacji". Przebieg sporów i dysput teologicznych ukazany jest w szerokim kontekście zazębień i powiązań ze sporami i ambicjami całkiem świeckiej natury, a jednym z konsekwentnie podkreślanych pozytywów soborów jest ich funkcja „rewizjonistyczna" w stosunku do samego katolicyzmu, „którego myśl religijna, obyczajowość lub struktury organizacyjne wymagały wciąż nowych precyzacji i oczyszczeń. Kryzys sygnalizował zawsze w jakiejś mierze taką potrzebę, sobór zawsze ją w jakiejś mierze zaspokajał".

E. I. Watkin, *The Church in Council* („Kościół w soborze"), London—New York 1961, Sheed & Ward.

Książka Watkina cytowana jest często i życzliwie nie tylko w krajach anglosaskich, ale też w Niemczech i we Włoszech gdzie ukazało się już mnóstwo krótkich i długich „historii soborów". Powody popularności angielskiego autora są, jak się wydaje, dwa. Po pierwsze jego błysko-

tliwe i bardzo współczesne w ujęciu syntezy odzwierciedlają nadzwyczaj szeroki wachlarz zainteresowań i kompetencji. E. I. Watkin jest nie tylko historykiem, ale też filozofem, hagiografem, krytykiem sztuki i teoretykiem estetyki. Po drugie, bezkompromisowa otwartość, z jaką ukazuje on i komentuje kontekst polityczny soborów, łączy się z głębokim przywiązaniem do Kościoła, z głębokim zrozumieniem jego wewnętrznej dialektyki wrastania w świat i przerastania świata. A taka właśnie postawa krytycznej lecz lojalnej zarazem dojrzałości jest chyba jednym z naczelnych postulatów „Kościoła w stanie soboru" — jak określają obecny klimat dyskusji i oczekiwań publicyści zachodni.

Myśl soborów, w ujęciu Watkina, torowała sobie zawsze z trudem drogę wśród bujnego kąkolu zła najrozmaitszego rodzaju. Dwa były główne źródła tego zła: pierwsze z nich to uwarunkowania i naciski polityczne, drugie to skłonność do stawiania znaku równania pomiędzy błędem doktrynalnym a osobistą złą wolą głosicieli czy wyznawców tego błędu. Krytykując tę skłonność autor precyzuje zarazem bardzo jasno autentyczne stanowisko katolickie, pisząc między innymi, że „szczerość, uczciwość, a nawet świętość osobista ludzi, którzy nauczają błędu lub wyznają go, nie zmieniają faktu, że błąd pozostaje zawsze stratą, uszczerbkiem pełnej prawdy. Może więc być niezawiniony, ale nawet wtedy, i wtedy tym bardziej, musi napełniać troską każdego, kto uważa prawdę o Bogu za wartość bez ceny".

Bezstronne oświetlenie tła rozłamów oraz bardzo lojalna postawa wobec chrześcijan odłączonych czynią, jak się wydaje, książkę Watkina nie tylko cennym źródłem informacji, ale też ważną pozycją ekumeniczną.

Leon XIII and the Modern World („Leon XIII i świat współczesny"), praca zbiorowa, London—New York 1961, Sheed & Ward

Książka ta stanowi pierwszą obszerną historię pontyfikatu Leona XIII w języku angielskim. Zawiera ona dziesięć prac wybitnych intelektualistów katolickich, jak m. in. prof. James D. Collins, Thomas T. McAvoy, C. S. C. Gustave Weigel, S. J., prof. K. S. Latourette i E. McDermott, S. J. Autorem eseju pt. „Leon XIII a problem ludzkiej wolności" jest arcybiskup Edigo Vagnozzi, delegat apostolski w USA.

Ujęcie problemów, z jakimi miał do czynienia „pierwszy papież współczesności", oraz — w jeszcze większym stopniu — ujęcie i oświetlenie jego zalet, mają bardzo wyraźny podtekst aktualny. Książka jest przesycona „klimatem przedsoborowym" i jest nawet — w jakiejś mierze — „adresowana" do zbliżającego się soboru. Ten jej specyficzny charakter podkreślają dodatkowo niektóre recenzje. Oto na przykład

jak rozpoczyna swoją Philip Scharper (*Sheed & Ward's Own Trumpet*):

„Leon XIII był papieżem wyjątkowo pojętnym. Przymiotnik ten kojarzy nam się zwykle raczej z obiecującym uczniem szkoły podstawowej niż z papieżem, który rozpoczął swój pontyfikat w wieku 68 lat. A przecież jest to przymiotnik właściwy. Leon XIII był »pojętny« w ciągu całych dwudziestu pięciu niełatwych lat, jakie spędził na kierowaniu Kościołem i jakie — według jego własnych słów — zużył na posunięcie tego Kościoła »tak daleko naprzód, ażeby jego następcy nie mogli go już w żaden sposób cofnąć«. Był »pojętny«, to jest — był zawsze czujny i otwarty na wszystkie nowe prądy i aspiracje ludzkie, na wszystko, co w nich mogło w ten czy w inny sposób dopomóc człowiekowi w jego szukaniu Boga.

Katolicyzm współczesny żyje w ogromnej mierze ze spuścizny Leona XIII, byliśmy jednak dotąd, jak często dziedzice, bardzo niewdzięczni wobec naszego dobroczyńcy. Żaden Amerykanin nie napisał jego poważnej biografii, a kilka niedużych prac poświęconych okresowi jego pontyfikatu wyparły z półek naszych bibliotek słodkie dzieła »nabożne«, nostalgiczne wspomnienia o Średniowieczu i »popularyzacje« filozofii scholastycznej, które w odczuciu współczesnego odbiorcy wyglądają nieraz mniej więcej tak, jakby napisał je *Pithecanthropus erectus*. Leon XIII był stanowczo pojętniejszy niż większość jego synów duchowych".

A oto myśl przewodnia niektórych prac omawianego zbioru. Ksiądz Joseph C. Moody przedstawiając stanowisko Leona XIII wobec spraw społecznych podkreśla, że nie popierał on ani nie nakazywał żadnych konkretnych, szczegółowych rozwiązań zmiennych historycznie problemów. Arcybiskup Edigo Vagnozzi pisze, że Leon XIII był „pierwszym papieżem ery nowożytnej, który oddał się całkowicie sprawie duchowego dobra ludzkości, gdyż był wolny od ciężarów i zobowiązań związanych z władzą świecką". Prof. James Collins charakteryzując jego rolę w filozofii katolickiej nazywa go „papieżem postawy otwartej", zakorzenionej mocno w tradycji chrześcijańskiej, lecz gotowej zawsze do lojalnego dialogu z myślą współczesną. Ks. G. Weigel przypisuje Leonowi XIII podobną postawę w teologii, twierdząc że cenił on i inspirował „szerokość horyzontów w myśli teologicznej i próby jej adaptacji do współczesności". Wszyscy niemal autorzy podkreślają przede wszystkim umiejętność „rozważnego odsiewania tego, co przypadkowe, od tego, co istotne", oraz fakt, że Leon XIII czynił użytek z tej umiejętności we wszystkich dziedzinach życia Kościoła. Prof. Latourette wspomina o tym pisząc o „przeprowadzeniu katolicyzmu z dziewiętnastego wieku w dwudziesty", prof. Halperin — w swym eseju o problemie władzy świeckiej papieża, ks. McAvoy — w uwagach o stosunku Leona XIII do katolików amerykańskich.

J. H. Walgrave, O. P., *Newman The Theologian* („Newman jako teolog") London—New York 1961, Sheed & Ward.

Prace kardynała Newmana budzą ostatnio duże zainteresowanie, wzrastające wyraźnie w miarę zbliżania się soboru. Interesujące jest przy tym, że — jak dotąd — poświęcali im uwagę głównie myśliciele niemieccy i francuscy, a w jego własnym kraju, w Anglii, dopiero w tym roku ukazała się obszerna książka omawiająca całokształt jego myśli teologicznej oraz aktualność tej myśli dla współczesności. I ta książka zresztą nie jest napisana przez Anglika. Jej autorem jest dominikanin belgijski, profesor teologii i filozofii w Louvain.

Ojciec Walgrave, podobnie jak inni współcześni komentatorzy Newmana, zajmuje się przede wszystkim trzema problemami, które poruszał, a nawet w jakiejś mierze postawił kardynał-konwertyta: rozwojem doktryny, treścią aktu wiary i dialektyką sumienia.

Słynną teorię rozwoju doktryny chrześcijańskiej analizuje ojciec Walgrave bardzo starannie i czasem także krytycznie, w kontekście specyficznej teorii poznania, jaką posługiwał się Newman, oraz na tle zawsze skomplikowanego pytania, w jaki sposób depozyt wiary może pozostać niezmieniony, będąc jednocześnie przedmiotem procesu „rozwoju".

Jeśli idzie natomiast o analizę aktu wiary, to uczony belgijski przychyla się do dość powszechnego dziś stanowiska komentatorów Newmana, którzy podkreślają, że zajmował się on słusznie przede wszystkim stosunkiem człowieka do Boga, „relacją osób", a nie abstrakcyjną teologią. Jest to niewątpliwie punkt widzenia bliski nastrojom współczesności, która skłonna jest widzieć akt wiary głównie w perspektywie augustyńskiej — „osobistego odzewu na wezwanie po imieniu" — i ujmować go raczej w kategoriach fenomenologicznych, w ramach „teologii spotkania" czy „teologii głębi", niż w kategoriach teologii scholastycznej. Tendencja ta, czasami dość skrajna, jest być może rodzajem reakcji na zbyt jednostronne czy zbyt racjonalistyczne interpretacje orzeczenia Pierwszego Soboru Watykańskiego o możliwości rozumowego uzasadnienia podstaw wiary katolickiej. Orzeczenie to jest też często dyskutowane i odnosi się wrażenie, że niektóre środowiska pragnęłyby, ażeby nadchodzący sobór bardziej je sprecyzował.

Sprawa „dialektyki sumienia" w ujęciu Newmana łączy się, jak to podkreśla ojciec Walgrave, z jego sposobem pojmowania aktu wiary. W sumieniu właśnie, w osobistym „doświadczeniu sumienia"ześrodkowuje się świadomość własnego istnienia i nieodłączna od niej świadomość zobowiązania wobec Kogoś, świadomość że żyjemy pod Czyimś wzrokiem. „Kiedy umysł próbuje wyjaśnić sobie to poczucie — pisze Newman — musi logicznie dojść do wniosku, że przedmiotem jego jest niewidzialny Ojciec". Jest rzeczą ciekawą, że identycznie niemal inter-

pretuje „głęboki korzeń religii" współczesny filozof żydowski, rabin Heschel, którego „teologia głębi" budzi duże zainteresowanie wśród katolików amerykańskich.

Praca ojca Walgrave o Newmanie jest, jak się wydaje, pozycją bardzo cenną także z tego względu, że autor podjął ogromny trud systematyzacji jego poglądów, że opracował właściwie jego teologię, co nie było rzeczą łatwą, gdyż Newman był przede wszystkim eseistą i polemistą i jego refleksje teologiczne są rozsiane po bardzo licznych pracach i artykułach, a nie wyłożone w „podręcznikowych" traktatach. Systematyzacja ich ułatwia więc nie tylko pełne i obiektywne zapoznanie się z całokształtem jego poglądów, ale też ich konsekwentną obronę przed zarzutami modernizmu, którą podejmuje w swej książce teolog belgijski. Bardzo pożyteczny jest także dodatek bibliograficzny, w którym J. H. Walgrave wylicza i omawia szereg współczesnych prac o Newmanie.

Georges Hourdin, *Un intellectuel sans vanité, Saint Thomas More* („Święty Tomasz More, intelektualista, który nie był próżny"), Paris 1960, J. Gabalda & Cie, Éditeurs.

Biografie św. Tomasza More, oraz krytyczne studia poświęcone jego *Utopii* stanowią żelazną pozycję katalogów zachodnich nowości wydawniczych. Książka G. Hourdin nie zalicza się z pewnością do najobszerniejszych czy najwszechstronniej udokumentowanych prac tego rodzaju, i zwraca uwagę przede wszystkim przez swą wymowę aktualną. Św. Tomasz More w ujęciu francuskiego autora jest rodzajem patrona katolików świeckich, a ściślej jeszcze — świeckich działaczy katolickich. Cechą, którą G. Hourdin podkreśla jako „klucz jego osobowości", to, że „nie chciał być kimś wyjątkowym". Dzielił zawsze w pełni i lojalnie zwyczajny los ludzki, zarówno w jego groźnych nieraz blaskach (nie odcinał się ani od życia towarzyskiego, ani od niepewnych sukcesów dworskich, ani od jeszcze niepewniejszej kariery politycznej), jak też w jego banalnej szarzyźnie (św. Tomasz More, jak wiadomo, odmówił wstąpienia do Kartuzów, u których spędził jako student kilka lat, zrezygnował z romantycznej „przygody" małżeństwa z miłości, zrezygnował nawet z tak cennej nieraz dla intelektualistów samotności, żeniąc się po raz drugi po śmierci swej pierwszej żony).

Również trzy ostatnie lata życia św. Tomasza widzi G. Hourdin w tej samej perspektywie „odmowy niezwykłości". Lata te są jego zdaniem czymś bez precedensu w historii świętych: ukazują wielkiego i kochającego życie humanistę chrześcijańskiego, który angażuje swą świetną inteligencję i wiedzę w walkę o to, aby uniknąć męczeństwa. „Ten pozbawiony próżności intelektualista nie uważał się nigdy za godnego aż takiego losu, nie próbował go szukać ani go wyzywać". Był

męczennikiem „z konieczności". Z konieczności, którą stanowiła dla niego wierność Bogu i sobie, realizowana na ścieżkach zwykłego świeckiego życia, którymi przyszło mu iść i z których nie usiłował nigdy zboczyć na „szlaki bardziej szczytne, bardziej uprzywilejowane, a czasem też bardziej bezpieczne".

Książka G. Hourdin ukazała się w serii „Sytuacje Świętych". „Żadna »sytuacja«, pisze o niej jeden z recenzentów, nie jest bliższa aktualnemu dziś zadaniu i problemowi laikatu; sprawie zakorzenienia chrześcijaństwa wewnątrz zwykłego życia, sprawie chrystianizacji świata przez zaangażowanie w świat".

mg

WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

O NAUCE

Rzetelne uprawianie nauki, choćby na najskromniejszym nawet odcinku, nie jest możliwe bez ustawicznej refleksji metodologicznej. Towarzyszyć ona musi od początku: od postawienia problemu i jego sformułowania w pytaniu poczynając, na ostatnim zdaniu podsumowującym uzyskane wyniki kończąc. I nie ma żadnego odcinka pracy naukowej, gdzie można by ją wyeliminować czy choćby uznać za mało ważną. Toteż do stosowania reguł metodologii naukowej zobowiązany jest zarówno uczony, poszerzający twórczo swą dziedzinę wiedzy, jak student, piszący pierwszą skromną pracę seminaryjną czy zwykłe „zadanie", jak wreszcie — choć nie zawsze o tym pamięta! — eseista, popularyzator czy krytyk, chcący zdać sobie w pełni sprawę z tego, co i jak pragnie przekazać swoim czytelnikom. Oczywiście, nie wszystkich reguły naukowości obowiązują w równym stopniu i nie od wszystkich równie rygorystycznie mogą być wymagane. Wydaje się jednak, że w każdym wypadku można mówić o jakiejś analogicznej „metodologii", która w sposób istotny wpływać będzie na rangę przedstawionych prac.

Jeśli jednak świadomość metodologiczna ma być pełna i uzasadniona, jeśli stosowane w praktycznej robocie reguły mają istotnie posiadać charakter naukowości, trzeba odpowiedzieć sobie na pytania bardziej podstawowe: czym w ogóle jest nauka, jakie są jej warunki, na jakie rozpada się dziedziny? Gdzie można, a gdzie trzeba już przestać mówić o „naukowości"? Należą już one nie do metodologii nauk, ale do teorii nauki. Zasadniczość tych pytań i ważność odpowiedzi na nie nie podlega dyskusji, gdy chodzi o konkretną pracę naukową, o uprawianie nauk. Ale ich wartość widoczna jest także w szerszej perspektywie — w perspektywie światopoglądu człowieka, przede wszystkim współczesnego człowieka. Przecież na każdym kroku

spotykamy się z hasłami i postulatami naukowego poglądu na świat i życie, naukowo uzasadnionego postępowania, naukowej etyki. Jakie są możliwości i granice realizacji tego rodzaju haseł? By zdać sobie z tego sprawę trzeba przede wszystkim określić, co to jest nauka. Stąd problem nauki, jej natury i jej kryteriów uzyskuje w pełni społeczne znaczenie.

O nauce i metodologii nauk pisano w Polsce wiele, współczesna literatura światowa na ten temat sięga tysięcy pozycji. Są zresztą epoki — a łatwo wskazać na nie w historii — kiedy możliwie najdokładniejsze uświadomienie i sprecyzowanie tego, czym jest nauka i jakie są jej wymagania, staje się palącą potrzebą, nie ulega zaś wątpliwości że wiek XX-ty jest także „wiekiem metodologii", zorientowanej w szczególności ku naukom dedukcyjnym i przyrodniczym. I jakkolwiek kontrowersyjność stanowisk także w dziedzinie teorii nauki niewątpliwie ułatwia zabranie głosu, to jednak nie łatwo wnieść tutaj pomysły istotnie nowe i ważne. Jeszcze trudniej — dokonać próby syntezy współczesnego stanu wiedzy na ten temat. A jednak tego rodzaju ambitnego przedsięwzięcia podjął się niedawno ks. Stanisław Kamiński w pracy pt. *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk.* [1]

Ta niewielka objętościowo książka stanowić ma — wedle słów autora — „systematyczno-historyczne wprowadzenie do teorii nauk". (s. 58) Jej podwójny aspekt badawczy — systematyczny i historyczny, wymagał jednak odpowiednio wielostronnego przygotowania. Autor, profesor metodologii nauk i kierownik katedry tegoż przedmiotu na wydziale filozoficznym KUL, przygotowanie to niewątpliwie posiada: znane są jego cenne prace, zarówno z historii logiki i metodologii jak i z samej metodologii nauk, publikowane na łamach „Studia logica", „Roczników filozoficznych", „Zeszytów Naukowych KUL", „Sprawozdań" z posiedzeń Towarzystwa Naukowego KUL, „Znaku" i i. Na szczególną uwagę zasługują rozprawy i komunikaty ks. Kamińskiego z zakresu metodologii filozofii, zwłaszcza metafizyki, stanowiące w dużym stopniu pionierskie badania w tej dziedzinie. Warto może przypomnieć tu takie prace jak *O ostatecznych przesłankach w filozofii bytu* („Roczniki filozoficzne" t. VII, z. 1), *O logicznych związkach zachodzących między tezami metafizyki ogólnej* („Sprawozdania z ... posiedzeń naukowych Towarzystwa Naukowego KUL", nr 10, Lublin 1960), *Rola dedukcji w matafizyce tomistycznej* (ibid. nr 11, Lublin 1961), wreszcie napisany razem z A. M. Krąpcem artykuł pt. *Specyficzność poznania metafizycznego* ogłoszony w 83 nrze „Znaku".

Omawianej obecnie książki nie można uważać za jakieś podsumowanie dotychczasowej działalności naukowej autora. Jej tematem jest

---

[1] Stanisław Kamiński, *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, Lublin 1961, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, s. 154, 2 nlb., cena 30 zł.

nauka i klasyfikacja nauk, toteż rezultaty osiągnięte przez ks. Kamińskiego w badaniach natury i charakteru metodologicznego metafizyki czy nauk ścisłych (którym także poświęcił wiele swych prac) znajdują tu bardzo cząstkowe zastosowanie, ograniczone czasami do lapidarnej wzmianki. Niemniej, nie może ulegać wątpliwości, że bez prac poprzednich nie uzyskałaby ona tej dojrzałości, jaką posiada obecnie.

Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk dzieli się na trzy części: I. Wieloznaczność terminu nauka, II. Natura nauki, III. Różne typy nauk. Części I i III zawierają obszerne rozdziały historyczne, poświęcone pojmowaniu nauki na przestrzeni dziejów (cz. I, § 3) i podziału nauk u różnych autorów (cz. III, § 2). Książka zawiera ponadto ogromną, systematycznie ułożoną bibliografię „wybranych pozycji z dziedziny szeroko pojętej filozofii nauki" (bibliografia ta zajmuje 24 strony!) oraz indeksy: imienny i rzeczowy. Zaopatrzona jest także krótkim streszczeniem francuskim.

Termin *nauka* nie jest jednoznaczny. A jego wieloznaczność idzie tak daleko, że desygnaty, wyznaczone poszczególnymi jego rozumieniami ujmować już można w pewne grupy, z których każda zawiera elementy określone typowymi dla niej treściami znaczeniowymi. Owe różne typy desygnatów przedstawia autor przy pomocy schematu, według którego termin *nauka* może oznaczać: I. niektóre elementy formy poznania pewnego rodzaju (język, metoda), II. samo poznanie pewnego rodzaju — i to zarówno odkrywcze, czyli m. in. czynności poznawcze i badawcze oraz ich wytwory, jak nieodkrywcze, a więc uczenie się i nauczanie, wraz z ich przedmiotami i rezultatami, III. dziedzinę kultury obejmującą pewnego rodzaju poznanie i wszystko to, co wiąże się z nim bezpośrednio (s. 12—13).

Te różne typy desygnatów słowa *nauka* są jednak w jakimś stopniu spójne. Autor dochodzi do wniosku, że zachodzi między nimi analogia atrybucji tzn. treść nazwy *nauka* realizuje się w sposób najpełniejszy, absolutny w jednym typie desygnatów, pozostałe typy natomiast realizują ją w sposób częściowy, ze względu na różnorodne relacje w jakich pozostają wobec desygnatu „pierwszego" czyli analogatu głównego.

Biorąc pod uwagę najważniejsze aspekty, w jakich ujmować można *naukę*, wyróżnić trzeba szczególnie dwa rozumienia tej nazwy: nauka jako czynność poznawania i nauka jako wytwór poznania. Dla ogólnej teorii nauki rozgraniczenie to jest fundamentalne, na nim bowiem opiera się szereg dalszych ujęć i rozróżnień szczegółowych. W świetle tego rozgraniczenia wyraźniej ujawnia się także m. in. różnica między teorią nauk a metodologią nauk: pierwsza zajmuje się raczej nauką ujętą statycznie, jako pewien w y t w ó r określonych czynności naukotwórczych, druga zajmuje się natomiast przede wszystkim właśnie owymi c z y n n o ś c i a m i ustalając reguły i dyrektywy postępowania, które mają zapewnić osiągnięcie zamierzonych rezultatów.

Druga, niewątpliwie najbardziej interesująca część książki rozpatruje zagadnienie natury nauki, przechodząc kolejno następujące tematy: przedmiot i cel wiedzy naukowej, metoda naukowego badania, treść i forma nauki, źródła i wartość naukowego poznania, nauka a inne dziedziny kultury.

Co jest przedmiotem nauki? Różne jej teorie, wychodząc z określonych stanowisk filozoficznych, rozmaicie formułowały odpowiedź na to pytanie. Autor obiera wyjście realistyczne i pluralistyczne: przedmiotem nauk jest zasadniczo całokształt dostępnej nam rzeczywistości, przy czym dopuszczalne są — w odpowiedniej hierarchii — różne jej ujęcia. „Fundamentalnym przedmiotem nauki ma być obiektywny świat a nie subiektywne stany i wytwory (świadomość, wrażenia, idee człowieka), czy język wzięty samoistnie. Nauka może jednak zajmować się subiektywnymi obrazami myśli lub znakami językowymi, byle by nie czyniła z nich ostatecznie wyłącznego przedmiotu i nie traktowała ich jako całkowicie autonomicznego świata" (s. 60). Jest rzeczą oczywistą, że odpowiednie twierdzenie o przedmiocie nauki wyglądałoby zupełnie inaczej, gdyby stanąć na pozycjach idealizmu czy logicznego pozytywizmu, warto jednak zauważyć, że rozwiązanie zaproponowane w omawianej książce jest możliwie najbardziej wszechstronne i „liberalne": nie likwiduje żadnej możliwej dziedziny przedmiotów poznania, jak to nieuchronnie muszą postulować na przykład różnego rodzaju rozwiązania idealistyczne w odniesieniu do tzw. „świata realnego", z góry uznanego za fikcję.

Takie określenie przedmiotu nauki, jak to zostało podane powyżej, jest jednak ogólnikowe i niepełne i domaga się uzupełnienia poprzez wskazania aspektu, w jakim rzeczywistość ma być ujmowana. Otóż poznanie naukowe uzyskujemy dopiero wówczas, gdy docieramy do istotnych (z odpowiedniego punktu widzenia) cech badanych przedmiotów i istotnych związków, jakie zachodzą między zjawiskami. Dzięki temu osiągamy także cechę ogólności tego poznania — w konsekwencji jego wyniki mogą być odniesione do wszystkich indywiduów danego typu.

Wydaje się jednak, że taka interpretacja rodzić może pewne trudności. Wedle niektórych stanowisk filozoficznych, m. in. Dunsa Szkota, a współcześnie — fenomenologii, ideałem wiedzy byłaby wiedza o indywidualnej istocie przedmiotów. Byłaby to więc wiedza dotycząca tego, co w każdej rzeczy istotne, mimo to jednak, a raczej właśnie dlatego nie posiadałaby charakteru ogólności: w sposób adekwatny ujmowałaby bowiem indywidualną istotę tej właśnie a nie innej rzeczy. Toteż nie wydaje się absolutnie słuszny aksjomat perypatetyków — *non datur scientia de individuo ut individuo*, wynikający z utożsamienia indywidualności z przypadkowością. Za takim twierdzeniem stoi zresztą błędna przesłanka ontologiczna, głosząca, iż cechy indywidualizujące

są zawsze tylko cechami przypadłościowymi. Ideałem wiedzy „czystej" byłaby więc raczej wiedza o „haecceitas" każdego indywidualnego przedmiotu, wszelkie uogólnianie natomiast stanowiłoby zabieg w pewnym sensie sztuczny, chociaż konieczny z uwagi na zastosowania i efekty praktyczne nauki oraz ze względu na osiągnięcie jakiegoś przejrzystego systemu ogólnych, ale przez to jednostronnych twierdzeń o rzeczywistości. Jednym słowem: wszelkie uogólnianie oddala nas z konieczności od rzeczywistości i jej adekwatnego poznania.

Sprawa konieczności rozróżnienia między tym, co istotne, a tym co ogólne nabiera szczególnej wyrazistości w takich naukach, jak historiografia. Tymczasem jednak na str. 62 czytamy: „Dzięki stosowaniu... abstrakcji w ujęciu właściwego obiektu (formalnego) poznania naukowego można mówić o jakiejś jego ogólności, nawet w odniesieniu do indywiduów. Zachodzi to nawet w historiografii, gdy nie izoluje się zdarzeń ograniczając się do ich wyliczenia, lecz wiąże się je z ogólnym biegiem zjawisk (...) wskazując na typowość tych zdarzeń. Przy teoretycznym myśleniu po zastosowaniu naukowej abstrakcji pomija się przypadkowe związki między zdarzeniami, a dociera się do związków istotnych". Wydaje się, że jeśli w historiografii można mówić o istotności, a także — w innym aspekcie — o typowości pewnych zdarzeń, to jednak trudno byłoby wyciągnąć wnioski dotyczące ich ogólności. Ogólność w historiografii dotyczyć zresztą może chyba tylko praw (tzw. historycznych), nie zdarzeń lub faktów. Sprawa ta jednak wymagałaby dokładniejszego sprecyzowania, co w danym wypadku mamy na myśli mówiąc o „istotności", „typowości" czy też „ogólności". A wracając do tradycji perypatetycznej warto może przypomnieć, że dla Arystotelesa większy walor naukowości miała poezja niż historiografia, mówiła bowiem właśnie o zdarzeniach typowych i ogólnych prawdach, znajdujących zastosowanie w wielorakich sytuacjach ludzkiego życia, podczas gdy historiografia opisywała niepowtarzalne, jednostkowe fakty i zdarzenia. Dodajmy: fakty niewątpliwie „istotne" (przynajmniej w jednym ze znaczeń tego słowa!) dla dalszego biegu historii, ale mimo to może wcale nie typowe...

Jakie są cele nauki? Obok pytania o jej przedmiot, pytanie o jej właściwe zadania posiada zasadnicze znaczenie dla określenia jej natury. Odpowiadając na nie wskazuje się najczęściej na opis rzeczywistości, jej zrozumienie i wyjaśnienie, a wreszcie — jej ocenę. Każda z odpowiedzi posiada znów cały szereg wariantów. Ale w pytaniu o cele nauki może chodzić o jeszcze inną sprawę, mianowicie, czy służyć ma ona pewnym korzyściom praktycznym, czy też uprawiana ma być niejako ze względu na nią samą. Stanowisko autora w tej kwestii jest w pewnym sensie kompromisowe: „Nauka jako system prawd czy też dochodzenie do nich stanowi przede wszystkim teorię, poznanie dla niego samego, jakby bezinteresowną spekulację. W tym

ujęciu użyteczność jest czymś akcydentalnym dla nauki. Może ona mieć natomiast elementy praktyczne w swej genezie i w swych konsekwencjach" (s. 66).

Ale tym, co w sposób decydujący rozstrzyga o naukowości jakiejś dyscypliny jest metoda jej uprawiania. Toteż nic dziwnego, że w rozważaniach dotyczących nauki i jej warunków, zagadnienia metody zajmowały zawsze miejsce naczelne. A w ich rozwiązaniach przeplatały się w ciągu dziejów dwie tendencje: bardziej umiarkowana czy „liberalna", dopuszczająca możliwość stosowania różnych metod w zależności od badanych dziedzin zjawisk i bardziej radykalna, starająca się znaleźć ogólne wytyczne metodologiczne, które obowiązywać by miały rygorystycznie we wszystkich dziedzinach. Typowym przedstawicielem pierwszej tendencji był Arystoteles, czasy nowożytne natomiast, do lat międzywojennych naszego stulecia włącznie, nacechowane były niepokojem poszukiwań jakiejś jednej metody uniwersalnej. Gdy okazało się jednak, że każda tego rodzaju próba apodyktycznie, a w gruncie rzeczy także arbitralnie ogranicza zasięg naukowości, poczęto wracać do tendencji zbliżonych do koncepcji Arystotelesa: trzeba wypracować różne metody dla różnych typów nauk, zachowując jednak wszędzie odpowiednie rygory ścisłości i precyzji, porządku w uzasadnianiu, krytyczności, racjonalności, ostrożności. Za takim rozwiązaniem opowiada się właśnie ks. Kamiński.

Dalszymi czynnikami warunkującymi naukowość jakiegoś systemu są reguły sensu i reguły uzasadniania występujących w nim zdań oraz określone postulaty decydujące o takim czy innym ich układzie. Ideałem jest w pewnym sensie system dedukcyjny, udało się go jednak zbudować tylko dla niektórych teorii matematycznych. Inne nauki, zwłaszcza przyrodnicze, starają się zbliżyć do struktury systemu dedukcyjnego, zrezygnowano już jednak z głoszonych jeszcze do niedawna postulatów, by wszystkie uzyskały z biegiem czasu taką samą postać jak sformalizowane systemy matematyki.

Ten krótki przegląd treści omawianej książki nie jest jednak pełny. Z ważniejszych poruszonych w niej spraw zasygnalizować wypada stanowisko autora w sporze między aprioryzmem a empiryzmem, i to zarówno w kwestii metodologicznej (dotyczącej roli indukcji, obserwacji i eksperymentu z jednej, oraz apriorycznych założeń z drugiej strony), jak i w kwestii źródeł naukowego poznania, uwagi dotyczące języka naukowego, czy wreszcie myśli o jedności nauki. Pominęliśmy także rozdziały mówiące o klasyfikacji nauk, w tym także ciekawą, choć bardzo skrótową charakterystykę różnych typów nauk. Warto może jednak podkreślić, że w omawianiu także tych spraw cechuje autora wielostronność naświetleń, ostrożność sformułowań i tolerancja wobec różnorodnych stanowisk, dopuszczalnych przecież zarówno z uwagi na bogactwo badanej rzeczywistości, jak i wobec aspektowości

naszych możliwości poznawczych. Przyjęcie szerokich kryteriów naukowości pozwoliło autorowi uznać za nauki także i takie dyscypliny, jak nauki wartościujące, filozofia, teologia etc., które jakże często wyrzucane były za burtę, nie mogąc spełnić wymagań metodologicznych wypracowanych na gruncie jakiejś jednej nauki czy jednej grupy nauk, uznanej za ideał naukowości. Zapewne nie bez wpływu na takie właśnie stanowisko autora pozostaje także szacunek dla dawniejszych teorii nauk i postulatów naukowości, które w swych rozważaniach brał w dużej mierze pod uwagę. Rzecz paradoksalna: wiele z dawniejszych koncepcji w tej dziedzinie wraca także „do łask" w świetle wymagań najnowszej metodologii i teorii nauki, która nacechowana jest raczej tendencją do rozwiązań pluralistycznych i odpowiedniego rozszerzania kryteriów naukowości.

Jak już wspominaliśmy, ks. Kamiński nazwał swą książkę historyczno-systematycznym wstępem do teorii nauki. Niewątpliwie spełnia ona funkcję wstępu i podręcznika: napisana przystępnie i jasno, językiem może nie zawsze pięknym, ale ścisłym i nie budzącym nieporozumień, wyjaśniająca wiele podstawowych pojęć (tak na przykład na początku rozdziału o wieloznaczności terminu *nauka* autor przypomina, co to jest znaczenie, oznaczanie, treść i zakres nazwy, a rozdział o klasyfikacji zaczyna od podania jej warunków) i odsyłająca do bogatej literatury, będzie doskonałym podręcznikiem dla tych, którzy chcą zapoznać się z problematyką teorii nauki w jej współczesnym stanie. Ale równocześnie jest ona czymś więcej: jest — mimo dużej skrótowości wykładu — monografią zawierającą szereg własnych, oryginalnych i twórczych rozwiązań autora, zajmującego własne stanowisko w każdej prawie z omawianych spraw. Dzięki temu *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk* stanowi pracę w pełni naukową i twórczą, nie tylko porządkującą, ale i poszerzającą naszą wiedzę o przedmiocie, którego dotyczy. A nie zapominajmy przy tym, że jest ona równocześnie pierwszą próbą całościowego przeglądu problematyki teorii nauki w języku polskim.

Władysław Stróżewski

ZAPISKI NA MARGINESACH

Na ekrany paryskie wszedł amerykański film sławnego Fritza Langa, nakręcony w roku 1942 przy współpracy Bertolda Brechta, pt. „Kaci także umierają". Tematem tego filmu jest bohaterstwo czeskiego ruchu oporu przeciw hitleryzmowi. Cieszę się dla naszych pobratymców, że takie filmy o nich powstały w USA. Nie mogę jednak oprzeć się pewnemu uczuciu zazdrości, kiedy myślę, że jedyny bodaj film nakręcony tamże na temat udziału Polaków w ostatniej wojnie, to „Jakobowsky i pułkownik".

* * *

Sławny autor „Kwartetu aleksandryjskiego", Lawrence Durrell, opowiada o swoich początkach, kiedy jeszcze do sławy było daleko (czekał na nią cierpliwie: pierwszą książkę wydał w roku bodaj 1928, laury literackie przyszły dopiero w trzydzieści lat później). W czasie powstawania durrellowych pierwocin trafił na wspaniałych opiekunów: Henry Millera i T. S. Eliota. Do Millera zwrócił się, zachwycony jego „Zwrotnikiem Raka". Dostał w odpowiedzi list z zachętą do pisania; wynikła z tego olbrzymia korespondencja. W końcu Durrell posłał Millerowi rękopis swojej powieści. Miller sam przepisał go na maszynie w trzech egzemplarzach i sam zaniósł do wydawcy. To się nazywa opieka nad debiutantem. Do T. S. Eliota jako do redaktora wydawnictwa Faber, Durrel posyłał przez dziesięć lat wiersze. Dopiero po tej dekadzie — w roku 1942 — Durrell ujrzał je w druku, ale przez cały czas dostawał od Eliota mnóstwo obszernych listów ze szczegółowymi uwagami: sam powiada, że uformowała go ta dziesięcioletnia korespondencja. I porównać tylko tę cierpliwość, tę zaciekłą pracowitość z fochami niejednego naszego debiutanta, obrażonego śmiertelnie, kiedy opóźnia się o tydzień druk żenialnych jego wypocin... Cóż, nie każdy debiutant jest Durrellem (choć sam Durrell nie jest tego pewien: „Każdy jest niedoszłym artystą, który nie umie wyzwolić tego, co nosi w sobie" — powiada), i na pewno nie każdy redaktor jest Eliotem.

* * *

Był w XIX wieku taki dr Richard Garnett, naczelny redaktor katalogu biblioteki British Museum (pierwsze wydanie opracowywano dwadzieścia pięć lat, zawierało cztery i pół miliona pozycji). Garnett słynął z nieprawdopodobnej pamięci. Pamiętnikarze ówcześni mówią o nim, że „chyba nigdy nie zapominał książki, którą raz przekartkował". Jeden z jego kolegów-bibliotekarzy wspomina, że jednego i tego samego

dnia słyszał, jak Garnett podaje komuś z pamięci imiona kolejnych zwycięzców Derby w latach 1850—1860, a komu innemu daty rządów wszystkich siedemnastowiecznych papieży. Ford Madox Ford opowiada, jak jego dziadek, znany malarz historyczny, posłał go do Garnetta z prośbą o wyszukanie w zbiorach muzeum podobizny jakiejś klamry z czasu Merowingów. Garnett powiedział chłopcu: „Idź do Czytelni Głównej, skręć na prawo, i w czwartym rzędzie półek na siódmej półce od dołu znajdziesz takie równe tomy — więc w dziesiątym tomie gdzieś pod koniec, chyba na stronie 274, jest sztych z podobizną takiej klamry". Myślicie, że sztychu nie było? Był.

W bibliotece tej zwykł przesiadywać wówczas Marks, który nawet obdarzył Garnetta swą fotografią z serdeczną dedykacją. Przechowuje ją z pietyzmem wnuk Garnetta, „jako zabezpieczenie — powiada — na wszelki wypadek".

* * *

„Observer" zauważa, że po skradzeniu portretu Wellingtona malowanego przez Goyę ze ścian National Gallery, „więcej ludzi przychodzi popatrzeć na puste miejsce, niż dawniej patrzyło na obraz".

* * *

Czytam w „Le Monde", że policja francuska, która nie mogła jak dotąd dać sobie rady z zamachowcami OAS, postanowiła zastosować ich własne metody: wysłała do Algieru swoich „komandosów", którzy nie bacząc na procedurę prawną likwidują OAS-owców przy pomocy bomb plastikowych, pistoletów, noży i jak popadnie. W każdym razie skuteczniej niż przy pomocy metod tradycyjnych. W rezultacie obok partyzantów z FLN partyzanckimi metodami walczących o niepodległość mamy teraz w Algierze *les tueurs* z OAS oraz z policji. Może szkoda, że Francuzi teraz właśnie zdecydowali się na te metody, niekiedy pełne — jak piszą korespondenci — zuchwałej odwagi. O ile pamiętam strzelanie zza krzaka lub zza węgła szło im w latach 1940—1945 trochę niesporo. A właśnie wówczas moment był odpowiedni. Widocznie trzeba było treningu w Indochinach, Magrebie i gdzieindziej, żeby krew się rozgrzała, żeby utrata Algierii stała się zagadnieniem bardziej mobilizującym narodową krzepę, niż utrata niepodległości Francji.

* * *

W tymże „Mondzie" w kronice wypadków (niesłychanie pouczająca lektura), czytam, że policja poszukuje dwóch automobilistów. Jeden z nich zabił rowerzystę, przystanął na chwilę by sprawdzić stan karoserii *(sic)*, po czym prysnął. Później drugi przejechał po nogach

zabitego i nawet się nie zatrzymał. Dobry Samarytanin nie mógł zjawić się na zakończenie, po pierwsze dlatego, że „człowiek pewien" już nie żył, po drugie dlatego, że Samarytanin współczesny posługiwałby się również samochodem, nie osłem, więc możeby i on nie miał czasu „użalić się nad człowiekiem".

* * *

Kiedyś w codziennym wstępniaczku politycznym „Monde'u" trafił się błąd w cytacie łacińskim. Posypały się listy do redakcji. Ludzie kochani, jakże się redakcja tłumaczyła w jednym z następnych numerów. Teraz znowu czytam w takim wstępniaczku à propos problemów rolnych Wspólnoty Europejskiej, że „na życiu wiejskim twardo odciska się piętno rasy, środowiska i chwili, by przypomnieć triadę Taine'a". Wzruszył mnie ów Taine. Oczywiście — „Monde" jest dziennikiem raczej elitarnym, ale bądź co bądź dziennikiem szeroko czytanym — widocznie redakcja liczy, że czytelnikom nazwisko Taine'a nie będzie całkiem obce. Ciekawe, ilu z nich wiedziało, co to za taka „triada" i przy jakiej okazji sformułował ją zacny Hipolit?

* * *

Tegoroczne francuskie nagrody literackie przypadły w sporym procencie dziennikarzom; krytyka podkreśla to znacząco i powiada „coś w tym jest". Nie wiem, co ma w tym być takiego — myślę też, że nie zawsze ma sens kategoryczne rozróżnianie literatów i dziennikarzy, a wśród tych ostatnich jeszcze jakichś podgatunków: reporterów „literackich" i innych... Granica naprawdę interesująca nie przebiega wedle rozmaitych rodzajów piśmiennictwa, tylko wedle skali talentów, które może im większe, tym bardziej są lotne (w sensie przelatywania ponad barierami rodzajów). Przypominam, że najpopularniejszy dziś pisarz francuski, Simenon, zaczął od dziennikarki. Paustowski w swoich „Radach dla młodych pisarzy" powiada: „Co było bodźcem do tego, że zostałem pisarzem? Środowisko, w którym wzrastałem. Rosłem wśród dziennikarzy. Prawie wszyscy współcześni pisarze zaczynają od dziennikarstwa". Może najdobitniej i najdawniej widać to na przykładzie literatury amerykańskiej. Pomijam dwa najsławniejsze przykłady — Londona i Hemingwaya — i wypisuję z panteonu literatury amerykańskiej na chybił trafił: Franklin, Irving, Bryant, Emerson, Thoreau, Poe, Whittier, Lowell, Whitman, Mark Twain, Howells, Lanier, Harris... Wszyscy oni zaczynali od dziennikarki. Nie dziwmy się zatem francuskim laureatom; mają rój poprzedników.

* * *

Kiedy już mowa o literaturze amerykańskiej, to czytelnika jej dziejów uderza, jak dużą rolę odegrały w USA czasopisma. Ich to potrzebami uwarunkowany był w dużej mierze szczególny, wywodzący

się z wieku XVIII *genre* amerykańskiego esseju (Irving, Holmes, Howells, Lowell, Emerson), a także nowelistyka i częściowo powieściopisarstwo: do niedawna najpewniejszą podporą finansową początkującego pisarza były najróżniejsze „magazyny", od niedawna dopiero przyłączyły się do nich fundacje i uniwersytety (wielkie nakłady utrzymują finansowo tylko ugruntowanych już pisarzy, to samo po części można powiedzieć o kinie). W rodzącej się raptownie kulturze literackiej USA czasopisma pełniły rolę trochę taką, jaką grała u nas „Twórczość" zaraz po wojnie — z tą zasadniczą różnicą, że u nas po okupacyjnym wygłodzeniu popyt na polskie słowo pisane był olbrzymi, a w Stanach dziewiętnastowieczne czasopisma dopiero ów popyt stwarzały.

* * *

Obok tych bliskich związków literatury USA z prasą, uderzają mnie jeszcze dwie historyczne jej cechy: po pierwsze funkcje „pośredniczące" pisarzy amerykańskich, jako kolporterów kultury, po drugie swoistość ich zaangażowania w sprawy pozaliterackie. Ów punkt pierwszy: to, co dla pisarzy europejskich było ich własnym klimatem kulturalnym, to dla Amerykanów stanowiło swoistą egzotykę (choć z niej się wywodzili), którą usiłowali przeszczepić w nowe, odmienne warunki. Europejczycy brali nieraz z zewnątrz wartości egzotyczne, ale zawsze z poczuciem wyższości własnych wartości; Amerykanie jeździli po egzotykę europejską z poczuciem, że bez niej nie dadzą sobie rady (dotychczas jeszcze, kiedy obserwować profesorów na amerykańskich uniwersytetach, łatwo zauważyć tę postawę). Tak więc wielu pisarzy USA podróżowało i przesiadywało latami w Europie. Znów pomijam przykłady najbardziej znane z ostatniej doby i sięgam w przeszłość: Franklin w Londynie i w Paryżu, Irving we Włoszech, we Francji, w Anglii, w Hiszpanii, Bryant, Poe, Emerson itd. Cooper, Hawthorne i Howells byli konsulami, Lowell bodajże ambasadorem, wiadomo jak szwendali się Melville czy — zwłaszcza — Longfellow. Pisarze ci asymilowali nie tylko europejską współczesność, przyswajali sobie też łapczywie przeszłość kultury europejskiej — i c h w ł a s n e j kultury, od której odeszli byli geograficznie itd. Thoreau, który nie wyjechał zdaje się nigdy poza Stany, tłumaczył Ajschylosa, Pindara, Anakreonta; Whitman, który też chyba nie był w Europie, czyta namiętnie Dantego, Ajschylosa, Homera, daje francuskie tytuły swoim utworom, przyjaźni się na odległość z całym tłumem wybitnych Europejczyków. Spośród tych, co podróżowali, Longfellow przekłada Boską Komedię, Bryant Homera, Cooper mnóstwo różnych dawnych poetów, Irving pisze biografię Kolumba, Twain książkę o Joannie d'Arc, do której przygotowuje się dwanaście lat itd. itp. O adoracji

dla Szekspira, romantyków i XVIII-wiecznych esseistów i mówić nie warto.

Punkt drugi — zaangażowanie. Ashley H. Thorndike tak napisał w rozważaniach o Lowellu: „Wierzymy w propagandę, źle się czujemy bez jakiejś Sprawy, o którą trzeba walczyć... Jeśli kiedykolwiek potrafimy określić, co to jest Idea Amerykańska, to zewangelizujemy świat". Hm, hm. Cała trudność z tą ideą, zresztą tak samo jak z Ideą Polską, Francuską czy Rosyjską: czy w ogóle coś takiego istnieje? Ale istotnie — literatura amerykańska miała ciągle w zasięgu wzroku sprawy do załatwienia: przede wszystkim sprawę niewolnictwa. Dodajmy do tego ciśnienie tradycji purytańskich i wracający pod różnymi postaciami nonkonformizm emigrantów (którego utratę tak opłakują współcześni socjologowie USA), dodajmy wątpliwości, jakie budziły się przy porównywaniu hipokryzji i małostkowości starego świata, wszakże kulturalnego i chrześcijańskiego — z rozmachem pionierów (idealizowanych) i z dziką rycerskością Indian (też idealizowanych i zarazem wyrzynanych), dodajmy, że w problemie niewolnictwa zestrzeliły się napięcia klasowe, rasowe i polityczne. Cała niemal literatura tworzona była na północy, więc właściwie wszystko co pisało było przeciw niewolnictwu i odczuwało je jako hańbę, z którą trzeba walczyć. To są niektóre korzenie zaangażowania amerykańskich pisarzy. Tacy „esteci" jak Poe czy Henry James należą wśród nich do wyjątków znacznie chyba rzadszych, niż w literaturach europejskich.

* * *

Na wystawie Czesława Rzepińskiego najciekawsze były dla mnie obrazy, w których ujawniło się nowe przetrawienie lekcji Bonnarda. Szkoda, że nie mogę się na ten temat dłużej rozpisać — ale w największym skrócie: myślę, że Rzepiński wrócił do swych *premières amours* poprzez świadomość i oko człowieka, który nie tylko zostawał długo pod czarem Matisse'a, ale który przemyślał także taszyzm i *art brut*. Stąd już nie tyle subtelny przepych, rajska uroda bonnardowskich zestawień go pociąga, ile postawienie plamy malarskiej we właściwej relacji z innymi plamami także poprzez jej swoistość materialną. Inaczej: u Bonnarda nadzwyczajnie rozwiązuje się napięcie między „płaskością", „trzymaniem się w płaszczyźnie" struktury kolorystycznej obrazu, a konwencją przestrzeni, „powietrzną" (a więc sugerującą jakąś głębię) wibracją barwy. I jeszcze drugie napięcie: między kapryśnością arabeski a żelazną, niemal geometryczną konstrukcją kompozycyjną (co widać dopiero, kiedy się ogląda oryginały, bo w pomniejszeniu reprodukcji ta sprawa ginie). Oba te napięcia rozwiązują się u Bonnarda przez cudowny instynkt (i cudowną świadomość) kolorystyczną, przez śpiewność zestawień barwnych. Otóż

Rzepiński w ostatnich obrazach swoje tonacje zgłusza, uziemia, arabeskę wygina przekornie, niemal secesyjnie, ale głuche plamy obwiedzione tymi arabeskami sprowadza ku powierzchni płótna, wiąże je rygorystycznie między sobą nie tylko poprzez perkusyjne niemal zestawienia, ale także — i to jest rys najbardziej współczesny — poprzez intensywną m a t e r i a l n o ś ć plamy, poprzez rozmaicie w różnych miejscach krystalizującą materię, rozmaitą d o t y k a l n o ś ć obrazu: otóż i nowy element orkiestracji, nowy typ wzajemnych związków między różnymi partiami obrazu, związków, które konstytuują obraz w całość ponad napięciami arabeski i kompozycyjnego ładu; powierzchni (płaszczyzny) i przestrzeni. To było pierwsze moje, pośpieszne wrażenie. Znów pójdę na tę wystawę i może całkiem co innego zauważę i w ogóle okaże się, że to co tu piszę nie bardzo ma sens.

Jacek Woźniakowski

SOMMAIRE

TREŚĆ ZESZYTU

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

NASTĘPNY, PODWÓJNY ZESZYT „ZNAKU" (92/93 LUTY—MARZEC) UKAŻE SIĘ W MARCU

Cena zł 12.—

IN HOC
SIGNO
VINCES